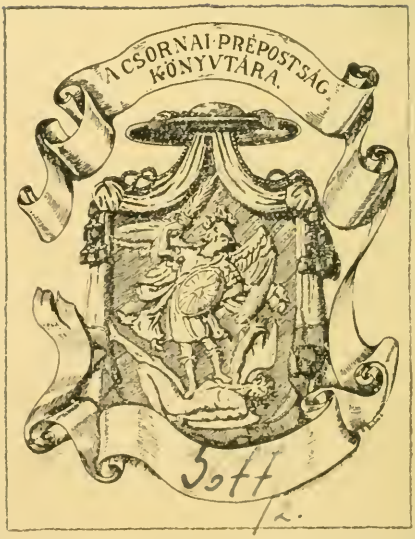
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00269701 9


A CSORNAI PRÉPOSTSÁG
KÖNYVTÁRA.

A 14,55 3/19
3 ed

Erkenntnißlehre

oder

Metaphysik.

Von

Wilhelm Traugott Krug.

Wien, 1818.

Im Verlage der Franz Härter'schen Buchhandlung.

Wilhelm Traugott Krug's
Professors der Philosophie in Königsberg

System
der
theoretischen Philosophie.

Zweyter Theil.

Wien, 1818.
Im Verlage der Franz Härter'schen Buchhandlung.

LIBR
B
3063
S5
TR. 2

Vorrede.

Ob die Metaphysik als theoretisch-philosophische Wissenschaft dasjenige, was sie in neueren Zeiten durch Beschränkung auf den immanenten Vernunftgebrauch an Masse — wenn ich so sagen darf — verloren, an innerer Güte wieder gewonnen habe, dürfte bey den mannigfaltigen sich durchkreuzenden oder wohl gar vernichtenden Bestrebungen der neuesten Philosophen eine sehr problematische Frage seyn, und die schöne Hoffnung, welche nach dem Zeugnisse des Cicero *) schon Aristoteles von der Vollendung der Philosophie überhaupt hegte, möchte wohl in Ansehung der Metaphysik am allerwenigsten in Erfüllung gegangen seyn. Der Verfasser betrachtet indessen jene Hoffnung bloß als das Ziel, nach

*) Tuscul. quaest. 3, 69: Aristoteles ait se videre, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.

welchem jeder Philosoph streben müsse, ohne es doch je durch seine Darstellung der ihm vorschwebenden Idee von der Wissenschaft erreichen zu können. Jede besondere Darstellung muß daher, auf dem Gebiethe der Wissenschaft sowohl als dem der Kunst, hinter dem Ideale zurück bleiben. Aus diesem Gesichtspuncte wünscht er denn auch diesen Theil der theoretischen Philosophie von billigen Richtern beurtheilt zu sehen, ob er gleich wohl weiß, daß er von denen, welche alles, was Kant in seiner Kritik über metaphysische Gegenstände gesagt hat, entweder als unfehlbar angenommen oder als völlig unbrauchbar verworfen wissen wollen, keine solche Beurtheilung zu erwarten habe. Er tröstet sich jedoch hierüber mit dem, was derselbe Philosoph bey einer anderen Gelegenheit sagte: „Was die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müßte man sehr unerfahren seyn, wenn man sich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan, oder von ihrem Wahn etwas könnte hinweggenommen werden." — Königsberg, den 3. April, 1808.

Krug.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . . Seite 3—20

Erster Theil.

Reine Erkenntnißlehre oder Ontologie . . 21—191

Erster Abschnitt.

Von der Erkenntniß überhaupt . . . . . 22—36

Zweyter Abschnitt.

Von der Erkenntniß in Ansehung der verschiedenen Sphären des Erkenntnißvermögens . . 37—191

Erstes Hauptstück.

Analytik der Sinnlichkeit . . . . . 40—71

Zweytes Hauptstück.

Analytik des Verstandes . . . . . 72—180

Drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft . . . . . 181—191

Zweyter Theil.

Angewandte Erkenntnißlehre . . . . . 192—422

Erster Abschnitt.

Metaphysik der sinnlichen Natur oder niedere Metaphysik 194—342

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie . . . . . 199—284

Zweytes Hauptstück.

Metaphysische Organologie . . . . . 285—322

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie . . . . . S. 323—342

Zweyter Abschnitt.

Metaphysik der übersinnlichen Natur oder höhere Metaphysik . . . . . 339—422

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Psychologie . . . . . 343—366

Zweytes Hauptstück.

Metaphysische Kosmologie . . . . . 367—391

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Theologie . . . . . 392—422

System
der
theoretischen Philosophie.

Zweyter Theil.
Erkenntnißlehre oder Metaphysik.

Postquam homines de veritate invenienda semel desperaverint, omninò omnia fiunt languidiora, ex quo fit, ut deflectant potius ad amoenas disputationes et rerum quasdam peragrationes, quam in severitate inquisitionis se sustineant.

Fr. Baco.

Einleitung.

(Vergl. Einleitung zum 1. Theil. §. 1—6.)

§. 1.

Die Metaphysik soll eine Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in Ansehung derjenigen Thätigkeit seyn, welche das Erkennen genannt wird; und eben darum heißt sie auch Erkenntnißlehre (gnoseologia. Fund. §. 79. und 129.), Metaphysik aber (μεταφυσικη scl. επιστημη) heißt sie, weil sie als rein philosophische Wissenschaft sich nicht mit dem bloß Physischen, d. h. dem Empirischen oder demjenigen, was a posteriori zur Erkenntniß gegeben ist, sondern mit dem Transcendentalen, d. h. dem Ursprünglichen oder demjenigen, was in Ansehung unserer Erkenntniß a priori bestimmt ist, und daher jenem zum Grunde liegt, beschäftigen soll (Fund. §. 70. und 131.).

Anmerkung 1.

Keine philosophische Wissenschaft ist wohl auf eine so seltsame Art zu ihrem Nahmen gekommen als die Metaphysik. Bekanntlich ist, dieser, nicht einmahl echt „griechische sondern barbarisch" scholastische, Nahme aus der Zusammenschmelzung oder Verstümmelung des Titels einer Aristotelischen Schrift (τα μετα τα φυσικα scl. βιβλια) entstanden, durch welchen Titel weder der Inhalt dieser Schrift noch der Begriff einer darin abzuhandelnden Wissenschaft, sondern bloß die Folge dieser Schrift in Beziehung auf eine andere vorhergehende (τα φυσικα) angedeutet werden sollte. Das μετα bedeutete also ursprünglich (in der Aristotelischen Schriftensammlung, deren erste Anordnung Andronicus Rhodius besorgt haben soll) nicht trans, sondern post. Die Alten hatten überhaupt gar keine Metaphysik als eigenthümliche philosophische Wissenschaft, sondern nur eine Physik, welche sie entweder als einen von den drey Haupttheilen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) oder als einen der theoretischen Philosophie untergeordneten Theil (Logik und Physik) betrachteten, und in welcher sie das Physische und Metaphysische vermischt abhandelten. *)

*) So sagt Seneca ep. 89: Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem et rationalem. — Naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia. — Augustin. de civit. dei 8. c. 4: Tuum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars ejus activa, altera contemplativa dici potest, Plato utrumque jungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres

Daher ist auch die sogenannte Metaphysik des Aristoteles nichts weiter als eine Fortsetzung seiner Physik, ob er gleich in jener weiter geht und sich zum Transcendentalen mehr erhebt, als in dieser. Erst in viel späteren Zeiten schloß man die eigentliche Physik vom Gebiethe der Philosophie aus, und setzte an deren Stelle die Metaphysik. Wegen des unbestimmten Ausdrucks aber, und hauptsächlich wegen des unkritischen Verfahrens in der Metaphysik, welche von jeher der eigentliche Tummelplatz der Dogmatiker und Skeptiker war, wußte man nicht einmahl recht bestimmt und deutlich zu sagen, was denn die Metaphysik für eine philosophische Disciplin sey. Bald sollte sie eine

---

partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata; tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso. — Dagegen machte Aristoteles nur zwey Theile, denen er die übrigen unterordnete, nach Diog. Laert. V., 28: Βουλεται Αριστοτελης διττον ειναι του κατα φιλοσοφιαν λογον· τον μεν πρακτικον, τον δε θεωρητικον· και του πρακτικου τον τε ηθικον και πολιτικον, τον δε θεωρητικον τον δε φυσικον και λογικον. — Doch behielten die späteren Peripatetiker auch die trichotomische Eintheilung bey nach Cic. Fin. V., 4., wo es von der peripathetischen Philosophie heißt: Est forma ejus disciplinae, sicut fere caeterarum, triplex. Una pars est naturae, disserendi altera; vivendi tertia. — Überall also ist nur von Physik, nicht von Metaphysik die Rede, so wie die Alten auch nur eine Politik, aber keine Metapolitik kannten, ob sie gleich die metaphysischen und metapolitischen Untersuchungen selbst deßhalb nicht ignorirten.

Wissenschaft von den allgemeinsten Vernunftwahrheiten, bald eine Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen der Natur, bald eine Wissenschaft von den letzten Gründen der Eigenschaften und Veränderungen der Dinge, bald eine Wissenschaft von den ersten und allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen seyn. In allen diesen Erklärungen aber, welche nur den Grad nicht die Art metaphysischer Erkenntnisse andeuten, ist gar kein fest und genau bestimmtes Merkmahl dieser Wissenschaft enthalten, wodurch sie von der Philosophie überhaupt, oder von anderen philosophischen Disciplinen, besonders der Fundamentalphilosophie, gehörig unterschieden würde, daher sie auch selbst von Einigen die Grundwissenschaft genannt worden ist. Da aber die Metaphysik als eine abgeleitete theoretisch-philosophische Wissenschaft von allen übrigen philosophischen Disciplinen wesentlich verschieden seyn muß: so werden wir sie bloß als transcendentale Erkenntnißlehre betrachten und abhandeln.

Anmerkung 2.

Das Transcendentale in Ansehung unserer Erkenntniß besteht in nichts anderem, als den ursprünglichen Gesetzen des Erkenntnißvermögens selbst, d. h. in denjenigen Regeln, nach welchen sich das Ich vermöge seiner ursprünglichen Einrichtung bey Erkenntniß gegebener Objecte richten muß. (Fund. §. 72 und 73.). Eben diese Gesetze sind die transcendentalen Bedingungen der Erkenntniß, mithin a priori, oder vor aller wirklichen Erkenntniß in uns selbst bestimmt, ob sie gleich erst in, mit und

durch diese Erkenntniß zu unserem Bewußtseyn (dem philosophischen, Fund. §. 74. Anm. 5.) gelangen können. Die Metaphysik erhebt sich also insofern über die Physik, so wie über alle Empirie, als sie dieser die Erkenntniß der Objecte, welche uns zur Erkenntniß gegeben sind, mithin auch die Erkenntniß der Gesetze, nach welchen diese Objecte selbst bey ihrer Wirksamkeit sich richten mögen, überläßt, und sich die Erkenntniß der Gesetze, nach welchen jene Objecte sammt ihren Gesetzen von uns erkannt werden, vorbehält. Das allgemeine Problem der Metaphysik ist also: Welches sind die ursprünglichen Gesetze oder die transcendentalen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß? und soferne sie dieses Problem aufzulösen im Stande ist, wird sie auch für eine Wissenschaft von jenen Gesetzen oder diesen Bedingungen erklärt werden können.

Anmerkung 3.

Durch die ursprünglichen Gesetze des Erkenntnißvermögens ist die reine Form der menschlichen Erkenntniß bestimmt. Denn jedes Gesetz ist nichts anderes als die Bestimmung der Art und Weise einer gewissen Thätigkeit. Das Product dieser Thätigkeit muß daher jederzeit eine jenen Gesetzen angemessene Gestalt annehmen. Diese Gestalt (forma), wieferne sie von ursprünglichen, mithin allgemeinen und nothwendigen Gesetzen abhängig ist, wird daher auch bey aller Mannigfaltigkeit des gegebenen Stoffes (materia) eine und eben dieselbe seyn, ob sich gleich übrigens die Erkenntniß nach der verschiedenen empirischen und individuellen Beschaffenheit der erkennenden Subjecte wie-

der auf die mannigfaltigste Art gestalten muß. *) Die diesen individuellen und zufälligen Erkenntnißformen zum Grunde liegende allgemeine und nothwendige Erkenntnißform wird also die Metaphysik ausschließlich zu erforschen haben, und daher kann sie auch für eine Wissenschaft von der allgemeinen und nothwendigen Erkenntnißform des Ichs, oder von der ursprünglichen Handlungsweise des Gemüths im Erkennen erklärt werden (Fund. §. 74.).

Anmerkung 4.

Wieferne wir vermöge dieser Handlungsweise des Erkenntnißvermögens nothwendig auf gewisse allgemeine Vorstellungen (Raum, Zeit, Ursache, Wirkung u. d.) und gewisse allgemeine Grundsätze (Jede Wir-

*) Folgendes sinnliche Beyspiel kann das Obige erläutern: Die allgemeinen Gesetze der Planetenbewegung sind Bestimmungen der Art und Weise, wie die Planeten als bewegte Körper thätig sind. Das Product dieser Thätigkeit (die Planetenbahn) bekommt eine jenen Gesetzen gemäße Form (die elliptische), welche aber bey jedem einzelnen Planeten wegen der individuellen Verschiedenheit aller in Ansehung ihrer Größe, Dichtigkeit, Entfernung von der Sonne, Geschwindigkeit der Bewegung u. d. auf eine eigenthümliche Art modificirt ist. Eben so ist die Art und Weise der Menschenerzeugung durch Naturgesetze (die uns freylich zum Theile noch unbekannt sind) bestimmt, welchen gemäß das Product (der Mensch) eine gewisse Form erhält, die in den Individuen wieder eigenthümliche Modificationen annimmt. Aber in allen noch so verschieden gestalteten einzelnen Menschen ist doch die allgemeine Grundform des Menschen unverkennbar.

tung hat eine bestimmte Ursache u. d.) in Ansehung unserer Erkenntniß geführt werden, soferne wird die Metaphysik auch eine wissenschaftliche Darstellung (System) jener Vorstellungen und Grundsätze seyn. Die oben (Anm. 1.) angeführten Erklärungen von der Metaphysik enthalten also freylich zum Theil etwas Wahres, besonders die letzte, nach welcher die Metaphysik eine Wissenschaft von den ersten und allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen seyn soll. Allein da es nicht bloß Begriffe, sondern auch anderweite Arten von Vorstellungen geben kann, welche zu unserer Erkenntnißform gehören; da sich die Metaphysik nicht mit Begriffen und Grundsätzen überhaupt, sondern nur mit solchen, welche sich auf die Erkenntniß der Objecte beziehen, beschäftigt; und da sich gar nicht bestimmen läßt, welches die ersten und allgemeinsten Begriffe und Grundsätze seyen, wenn man nicht das Ursprüngliche oder Transcendentale von dem Empirischen in unserer Erkenntniß genau absondert: so erschöpft und bestimmt auch jene Erklärung den Begriff der Metaphysik bey weitem nicht, so daß man nach derselben über Inhalt und Umfang dieser Wissenschaft gar nicht urtheilen kann.

§. 2.

Die Metaphysik unterscheidet sich also von der Logik wesentlich dadurch, daß diese die Gesetze des bloßen Denkens ohne Rücksicht auf die Erkenntnißobjecte und den dadurch bestimmten Gehalt der Gedanken, jene aber die Gesetze des Erkennens der Objecte, wo-

durch eben der Gehalt der Gedanken bestimmt wird, untersucht. Daher kann auch die Logik theoretische Formalphilosophie, und die Metaphysik theoretische Material- oder Realphilosophie genannt werden. Wenn daher jene bloß ein formales Organon ist, so ist diese dagegen ein materiales oder reales (Log. §. 8. und 9.).

Anmerkung 1.

Da das bloße oder analytische Denken auch das formale, das synthetische aber das materiale heißt, und bey diesem, wie sich in der Folge zeigen wird, die Realität des Gedachten immer vorausgesetzt wird, so kann die Metaphysik mit Recht Material- oder Realphilosophie heißen, ob sie es gleich nur mit der Erkenntnißform zu thun hat (§. 1. Anm. 3.). Denn das Erkennen ist eben jenes synthetische oder materiale Denken, mit dessen Form sie sich beschäftigt. Die Logik ist also gleichsam eine bloße Buchstabenrechenkunst, die Metaphysik aber eine Rechenkunst mit wirklichen Zahlen, oder — um ein anderes Bild zu brauchen — jene verhält sich zu dieser ungefähr wie eine Grammatik zu einem Wörterbuche, wovon jene die formale, dieses die materiale Beschaffenheit einer Sprache kennen lehrt. Ohne Metaphysik ist daher keine gründliche Erkenntniß in irgend einer Wissenschaft, die sich mit reelen Objecten beschäftigt, möglich. Denn sie ist das materiale Organon aller realen Wissenschaften, selbst Mathematik und Physik nicht ausgenommen, da in diesen Wissenschaften eine Menge metaphysischer Begriffe und Grundsätze voraus-

gesetzt und angewendet werden, ohne welche sie keinen echt wissenschaftlichen Gehalt haben würden. *)

Anmerkung 2.

Hieraus ergibt sich von selbst, was von dem Werthe der Metaphysik zu halten sey. Freylich kann die Metaphysik so wenig das Erkennen selbst lehren, als die Logik das Denken. Beydes geht der Wissenschaft vorher, und findet auch ohne sie statt. Aber so nothwendig zur menschlichen Selbstverständi-

*) Mathematiker und Physiker sehen oft mit einem gewissen Stolze auf die Philosophen und insonderheit die Metaphysiker herab, die von ihnen gewöhnlich nur für Afterphilosophen erklärt werden, da sie selbst gern für echte Philosophen gelten möchten. Die Mathematiker nähmlich meinen, daß gegen ihre Constructionen und Demonstrationen, und die Physiker, daß gegen ihre Observationen und Experimente die Speculationen und Deductionen der Metaphysiker nichts als leere Seifenblasen — ein Spiel für Knaben — seyen. Wenn sie indessen über gewisse Begriffe und Grundsätze, ohne deren Voraussetzung und Anwendung sie gar keinen Schritt vorwärts thun könnten, etwas reiflicher nachdenken wollten, so würden sie bald einsehen lernen, daß in der That die Wurzeln ihrer Wissenschaften im Grund und Boden der Metaphysik verborgen liegen. Auch kann man es den mathematischen und physikalischen Lehrbüchern in ihren Einleitungen und Elementarsätzen bald ansehen, ob die Verfasser jene Begriffe und Grundsätze bloß nach dem gemeinen Bewußtseyn gleichsam instinctartig brauchten, oder sich durch Bekanntschaft mit der Metaphysik zu einem echt philosophischen Bewußtseyn derselben erhoben hatten.

gung und Selbsterkenntniß und so nützlich zur Bearbeitung der Wissenschaften als einzelner Felder der menschlichen Erkenntniß es ist, die Gesetze, nach welchen der menschliche Geist beym bloßen Denken verfährt, zu kennen, eben so nöthig und nützlich ist es auch, sich zu einem deutlichen und bestimmten Bewußtseyn derjenigen Gesetze zu erheben, nach welchen wirkliche Gegenstände erkannt werden. Es läßt sich daher mit demselben Rechte von der Metaphysik sagen, was Lambert (N. Org. 1. §. 620.) von der Logik sagt: „Die Harmonie in einem Concerte wird von einem geübten Tonkünstler viel vollständiger empfunden als von Ungeübten — die Harmonie in einem Concerte ist aber ein sehr schwacher Schattenriß von der Harmonie in den Wahrheiten. Gute Muster geben der Seele die Grundlage zur Empfindung dieser Harmonie; die Vernunftlehre" — auf welchen Ehrentitel eigentlich die Metaphysik als Erkenntnißlehre so gut wie die Logik als Denklehre Anspruch machen kann — „entwickelt und benennt ihre Theile; und je netter man sich diese vorstellen lernt, desto fertiger wird man auch in der Übung, die Harmonie der Wahrheiten zu empfinden." — Freylich wenn sich die Metaphysik mit nichts als elenden Spitzfindigkeiten oder leeren Träumereyen befaßt, wenn sie eben die Schranken der Erkenntniß, die sie durch Erforschung der Erkenntnißgesetze aufsuchen und anerkennen sollte, selbst überschreitet und in überschwenglichen Regionen phantastisch herumschwärmt: dann verdient sie ganz die Verachtung, mit der sie gewöhnlich von Nichtkennern, die mit dem Worte Metaphysik gar keinen anderen als eben diesen Begriff

zu verbinden pflegen, betrachtet wird. Allein schon Condillac unterschied sehr richtig zwey Arten von Metaphysik, die sich ungefähr zu einander verhalten wie ein im Karikaturstyle verzerrtes Abbild zum wahren Urbilde, oder wie Astrologie zur Astronomie. Er sagt nähmlich in seinem bekannten Werke über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß (Introduct. p. s.): „Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères, l' autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la foiblesse de l'esprit humain; et aussi peu inquiete de ce qui lui doit échapper, qu' avide de ce qu' elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes, qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d' enchantement, qui se dissipe, comme elle. Avec l' autre on acquiert peu de connoissances; mais on évite l'erreur, l'esprit devient juste, et se forme toujours des idées nettes." *) — Die

*) Die Franzosen, denen die Metaphysik jetzt auch in politischer Hinsicht ein Gräuel ist, indem sie denjenigen, der über Staatsangelegenheiten nach reinen Rechtsideen philosophirt, einen Metaphysiker, c' est-à-dire, einen Revolutionär schelten, ungeachtet nur die Gewalt, die keine Rechtsidee anerkennt, revolutionär ist, sollten jenen Ausspruch ihres Condillac wohl beherzigen und daher die arme Metaphysik nicht so ganz aus dem Gebiethe der Philosophie exiliren. Indessen wozu den denkenden Kopf die Natur selbst auffordert, das findet sich bald von selbst wieder ein und wird dann, wenn auch unter einem anderen Nah-

letzte Art der Metaphysik, welche hier geschildert wird, ist gerade eben die, welche Kant durch seine Kritik auf- oder herzustellen suchte. Denn jene (mit Recht) berühmte Kritik der reinen Vernunft, was ist sie denn anders als eine kritische Propädeutik zur Metaphysik, verbunden mit einer kritischen Prüfung metaphysischer Systeme? Eben diese Art der Metaphysik ist es daher, welche in diesem Werke zum Ziel aller metaphysischen Speculationen gemacht werden soll, um so mehr, da man dieses Ziel in den neuesten Zeiten wieder aus den Augen verloren zu haben scheint. *)

---

men, quasi postliminio in seinen alten Besitzstand gesetzt. So scheinen auch die Franzosen die Metaphysik unter dem Nahmen der Ideologie, wie das abgeschworne Königthum unter dem Titel des Kaiserthums, schon wieder zu Gnaden auf- und angenommen zu haben. Was nicht ein neues Wort für große Dinge thut!

*) Merkwürdig ist, was Kant in seiner Logik (Einl. S. 39.) über den damahligen Zustand der Metaphysik sagt: «Was Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bey Untersuchung metaphysischer Wahrheiten sinnig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentism gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von bloßen Grübeleyen verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! — Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus den kritischen Versuchen unserer Zeit in Absicht auf Philosophie, und Methaphysik insbesondere, werden wird."

§. 3.

Da das Wort Metaphysik ursprünglich eine theoretisch-philosophische Wissenschaft bedeutet (§. 1. Anm. 1.), so ist die Eintheilung dieser Wissenschaft in die Metaphysik der Natur, und die Metaphysik der Sitten eben so unstatthaft als die Unterscheidung der natürlichen und künstlichen, oder wissenschaftlichen Metaphysik.

Anmerkung.

In demselben Werke, in welchem sich Kant so große Verdienste um die Metaphysik erwarb, in der Kritik der reinen Vernunft (S. 869 ff. Ausg. 3.), hat er auch der Erste, so viel uns bekannt ist, die Metaphysik in die des speculativen und des practischen Gebrauchs der reinen Vernunft eingetheilt, und jene, Metaphysik der Natur oder Metaphysik im engeren Sinne, diese Metaphysik der Sitten, genannt. Er versteht also unter Metaphysik das ganze System rein philosophischer Erkenntnisse. Allein zu geschweigen, daß dann der reine Theil der Logik ebenfalls zur Metaphysik gerechnet werden müßte, so ist dieß auch der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ganz entgegen. Denn dieser Ausdruck wurde bloß statt des älteren, Physik, gebraucht, welche der Logik und Ethik als den übrigen Theilen der Philosophie entgegen stand. So wenig es nun eine Physik der Natur und der Sitten, (des Rechts und der Pflicht) gab und geben kann, so wenig kann es auch eine Metaphysik der Natur und der Sitten geben, wenn man nicht der Sprache ohne irgend einen

vernünftigen Grund Gewalt anthun will. Das Physische, was im Gebiethe der Nothwendigkeit liegt, und das Moralische, was im Gebiethe der Freyheit liegt, können also nicht wohl unter einem gemeinschaftlichen Titel zusammen gefaßt werden, wenn dieser sich ursprünglich nur auf Eines von beyden bezieht. Das, was Kant Metaphysik der Sitten nennt, ist ja offenbar nichts anderes als reine practische Philosophie. *). Wozu denn also ein neuer, dem Sprachgebrauche widerstrebender Titel? — Wir bleiben demnach lieber bey diesem Gebrauche und verstehen unter Metaphysik bloß eine theoretisch-philosophische Wissenschaft, welche die Principien der Erkenntniß überhaupt aufstellt, so daß

*) Zu dieser gehört aber nicht bloß die reine Rechts- und Tugendlehre, welche Kant allein späterhin unter dem Titel einer Metaphysik der Sitten in zwey Theilen abgehandelt hat, sondern auch die reine Religionslehre, welche als dritter Theil noch hätte hinzukommen müssen. Das System der sogenannten Sittenmetaphysik ist also nicht einmahl vollständig. Vielleicht sucht indessen jemand, um auch nicht den kleinsten Fehler am großen Manne haften zu lassen, jenem Mangel dadurch abzuhelfen, daß er der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft noch den neuen besonderen Titel: Metaphysik der Sitten — dritter Theil, vordrucken läßt. Daß aber diese Schrift der Idee einer philosophischen Religionslehre entspreche, dürfte mit noch größerem Rechte bezweifelt werden, als die vorlängst so großen Streit erregende Behauptung, daß die zusammen gedruckte und gebundene Kantische Rechts- und Tugendlehre ein wirkliches System der Metaphysik der Sitten sey.

auch die, von Einigen (z. B. Jacob, Schmid und Fries) in die Metaphysik aufgenommene Kritik der ästhetischen Urtheilskraft oder des Geschmacks, welche die transcendentalen Bedingungen der Urtheile über Schönheit und Erhabenheit der Erkenntnißobjecte aufsucht, von derselben ausgeschlossen bleibt, und dem dritten Theile der theoretischen Philosophie anheim fällt. *) — Was aber die von Einigen gemachte Unterscheidung der natürlichen oder Menschenverstandsmetaphysik von der künstlichen, wissenschaftlichen oder Schulmetaphysik betrifft, so ist dieselbe eben so unstatthaft wie die Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Logik (Log. §. 11. Anm. 2) und zwar aus demselben Grunde. Denn Metaphysik ist Wissenschaft und als solche Sache der Schule, obgleich das, was sie darstellt, (die Erkenntnißgesetze) etwas Natürliches ist, was auch dem sogenannten Menschenverstande in seinen Urtheilen zur Richtschnur dient. Und selbst wenn die Lehren jener Wissenschaft möglichst populärisirt würden, so würde doch eine solche populäre Metaphysik kein natürliches Erzeugniß des bloßen Menschenverstandes seyn, sondern ein künstliches Product der philosophirenden

*) Wenn es unrecht ist, metaphysische Untersuchungen über den Ursprung der Erkenntnisse in die Logik einzumischen, gegen welche Mischung die kantische Philosophie sich so laut erklärt hat, so ist es ja wohl eben so unrecht, moralische und ästhetische Untersuchungen in die Metaphysik einzumischen. Oder haben nur jene beyden Wissenschaften, nicht aber Moral und Ästhetik ihre bestimmten Gränzen?

Vernunft, obwohl nach einer minder strengen Methode gearbeitet.

§. 4.

Die Metaphysik kann die transcendentalen Begriffe und Grundsätze, welche die ursprüngliche Erkenntnißform ausmachen, entweder an und für sich, d. h. wie sie Objecte überhaupt betreffen, oder beziehungsweise, d. h. in ihrer Anwendung auf gewisse Objecte aufstellen. In jener Hinsicht heißt sie reine, in dieser angewandte Metaphysik (Fund. §. 131.). Jene kann man auch Ontologie nennen.

Anmerkung.

Die Metaphysik wurde sonst in Ontologie, Psychologie, Cosmologie und Theologie eingetheilt, und unter dieser Eintheilung selbst auf den Titeln metaphysischer Lehrbücher angekündigt. *)

*) So führt Wolf's deutsche Metaphysik den Titel: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Eben so Bülfinger's bekanntes Werk: Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Sonderbar genug geht auf den Titeln Gott vorauf und die Dinge überhaupt folgen, obwohl in den Büchern selbst die umgekehrte Ordnung statt findet.

Diese Eintheilung aber ist fehlerhaft, theils weil sie untergeordnete Glieder beyordnet, theils weil in ihr ein nothwendiges Theilungsglied fehlt. Die Ontologie nähmlich ist nichts anderes als reine Metaphysik. Denn diese beschäftigt sich mit den transcendentalen Begriffen und Grundsätzen, welche sich auf wirkliche Erkenntnißobjecte überhaupt (ονται, entia sensu reali s. eminenti) beziehen. Die Psychologie, Cosmologie und Theologie aber gehören zur angewandten Metaphysik. Denn sie haben es mit bestimmten Objecten zu thun, welche, wenn sich auch durch eine genauere Kritik zeigen sollte, daß sie für die speculirende Vernunft keine wirklichen Erkenntnißobjecte seyen, doch in jenen Wissenschaften so behandelt werden; daher eben die Metaphysik in ihrem angewandten Theile den speculativen Werth dieser Wissenschaften nach den Principien des reinen Theils untersuchen muß. Die angewandte Metaphysik ist aber durch diese Wissenschaften keineswegs erschöpft, sondern es gehört dahin auch die rationale Physik, die man auch in neueren Zeiten unter dem Titel der Naturphilosophie als eine besondere Wissenschaft aufgeführt hat. *) — Daß aber die Ontologie nicht, wie man

*) Schelling (Syst. des transcend. Idealismes, Vorr. S. IX.) behauptete von dieser Naturphilosophie und der ihr gegen über stehenden Transcendentalphilosophie, daß diese Wissenschaften die beyden ewig entgegen gesetzten seyn müßten, die niemahls in Eins übergehen könnten. Da er diese Behauptung durch sein späteres absolutes Identitätssystem selbst vernichtet hat, so brauchen wir sie

sie sonst nannte, erste Philosophie (philosophia prima) heißen könne, wenigstens nicht in absoluter Bedeutung, sondern nur in relativer (in Beziehung auf die Metaphysik), ist bereits in der Grundlehre (Fund. §. 127. Anm. 2.) bemerkt worden, als welcher allein jene Dignität zukommt.

---

nicht zu widerlegen. Ohnehin wird es sich tiefer unten von selbst ergeben, daß die sogenannte Naturphilosophie nichts mehr und nichts weniger als Metaphysik auf die sinnliche Natur (die unorganische und organische Materie) angewandt sey. Daher gehören auch Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft eben dahin.

Der Metaphysik

erster Theil.

Reine Erkenntnißlehre oder Ontologie.

§. 5.

Da die Ontologie als reine Erkenntnißlehre nichts anderes seyn kann, als eine philosophische Theorie des Erkenntnißvermögens selbst, und da dieses theils überhaupt, theils mit besonderer Rücksicht auf seine niedere (sensuelle), höhere (intellectuelle) und höchste (rationelle) Sphäre erwogen werden kann (Fund. §. 76. und §. 81. Anm. 2.), so zerfällt die Ontologie zuvörderst in zwey Abschnitte, deren einer von der Erkenntniß überhaupt, und der andere von der Erkenntniß in Ansehung der verschiedenen Sphären des Erkenntnißvermögens zu handeln hat.

Der Ontologie

erster Abschnitt.

Von der Erkenntniß überhaupt.

§. 6.

Die Ontologie geht von dem Satze aus: Ich erkenne, welcher als Thatsache des Bewußtseyns unmittelbar gewiß ist.

Anmerkung.

Daß wir erkennen oder uns selbst eine Erkenntniß von gewissen Dingen beylegen, leidet keinen Zweifel. Aller, die menschliche Erkenntniß betreffende, Zweifel bezieht sich nur auf die Gewißheit und objective Gültigkeit derselben. Wir können daher jenen Satz unbedenklich als oberstes Materialprincip der Metaphysik aufstellen (Fund. §. 40—44.), um seinen Gehalt tiefer zu ergründen.

§. 7.

Erkennen heißt einen gegebenen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen (Fund. §. 79. Anm. 4.). Indem ich also erkenne, beziehe ich meine Vorstellungen auf etwas, das nicht bloße Vorstellung, son-

dern mehr als diese seyn soll, und nenne es den Gegenstand meiner Erkenntniß (objectum cognitionis.)

§. 8.

Diesen Gegenstand setze ich als ein Reales meiner bloßen Vorstellung als einem Idealen entgegen; ich setze also bey aller Erkenntniß, so ferne sie nur wirklich Erkenntniß ist und seyn soll, die Realität des Erkannten stets voraus.

§. 9.

Die Gültigkeit dieser Voraussetzung läßt sich aber nicht beweisen, d. h. aus einem höheren Principe ableiten (Logik. §. 127.), sondern ist lediglich in der ursprünglichen Verknüpfung des Seyns und Wissens (transcendentalen Syntheſe des Realen und Idealen) als derjenigen Urthatsache des Bewußtseyns enthalten, welche der absolute Gränzpunct alles Philosophirens und eben deßhalb unerklärbar und unbegreiflich ist (Fund. §. 55 — 68.).

§. 10.

Der Satz: Ich erkenne, (§. 6.) ist daher vermöge dieser Synthese gleichgeltend mit dem Satze: Es gibt ein Reales, dem gewisse Vorstellungen in uns entsprechen, und welches eben durch diese Vorstellungen von uns erkannt

wird. Die Vorstellung der Realität selbst (des Seyns überhaupt) ist daher die aller Erkenntniß zum Grunde liegende Urvorstellung, welche eben deßwegen auch selbst nicht durch anderweite Vorstellungen erklärt und begriffen werden kann, sondern in, mit und durch die Erkenntniß selbst mit unmittelbarer Klarheit von jedem Erkennenden ergriffen werden muß.

Anmerkung.

Es schließt sich der Satz: Ich erkenne, eigentlich unmittelbar an die Sätze an: Ich bin, und: Es sind andere Dinge außer mir, deren unzuvermittelnde Gewißheit bereits die Grundlehre (Fund. §. 68. nebst den Anm.) anerkannt hat *). Überhaupt gehört die Beantwortung der Frage nach der Realität der Er-

*) Vergl. auch Fund. §. 58. Anm. 1. und mit den daselbst angeführten Worten Jacobi's («Das Wirkliche kann außer der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn" —) dasjenige, was Ebenderselbe im Woldemar (Thl. 1. S. 142.) so schön als wahr sagt: «Es gibt Sätze, die keines Beweises bedürfen und keines Beweises-fähig sind, weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer ist, als die schon vorhandene Überzeugung, und diese nur verwirrt. Einen solchen Satz sprechen wir aus, wenn wir sagen: Ich bin [und: Es sind Dinge außer mir]. Diese Überzeugung ist ein unmittelbares Wissen, und alles andere Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt."

kenntnißobjecte nicht in die Metaphysik, sondern in die Fundamentalphilosophie, auf welche daher auch hier verwiesen worden. Die Metaphysik knüpft in diesem ersten Abschnitte bloß ihre eigenthümlichen Untersuchungen an jene an, zu ihrer eigenen Rechtfertigung und Begründung. Zur ferneren Erläuterung des Gesagten kann indessen noch folgendes dienen: So wie das bloße Denken ein logisches Ding als etwas Denkbares voraussetzt (Log. §. 14. und 15.) so auch das Erkennen ein reales Ding als etwas Erkennbares. Außerdem könnten wir der Erkenntniß selbst nie eine reale oder objective, sondern nur eine ideale oder subjective Gültigkeit beylegen, d. h. das Erkennen könnte überhaupt nicht als ein Erkennen, sondern bloß als ein Denken gelten. Die Realität des Erkennbaren aber selbst erweisen wollen, würde heißen: irgend eine reale Erkenntniß aufsuchen, vermittelst welcher die Realität des Erkennbaren überhaupt erkannt würde. Da nun aber eben diese Realität bey jeder und folglich auch bey jener vermittelnden Erkenntniß, selbst, schon vorausgesetzt wird, weil sie sonst gar keine reale Gültigkeit haben würde, so muß diese Voraussetzung etwas Ursprüngliches, mithin Unzuvermittelndes, und für alle erkennende Subjecte so absolut Nothwendiges seyn, daß in dem Acte des Erkennens, selbst die Realität des Erkannten unmittelbar anerkannt wird. Daher wird z. B. auch kein Naturforscher, indem er ein Naturproduct (Thier, Pflanze, Mineral) erkennt, fragen, ob dieses Ding sey (Realität habe), sondern er ergreift diese Realität in, mit und durch sein Erkennen selbst und unmittelbar; wenn er aber diese Realität nur mittelbar erkennt,

indem er etwa aus dem Seyn eines gewirkten Dinges das Seyn eines anderen wirkenden, aber noch nicht wahrgenommenen, Dinges folgert, so setzt er auch jene unmittelbar zu ergreifende Realität voraus, indem er die künftige Wahrnehmung des Gefolgerten wenigstens für möglich hält. Daher kann aber auch der Philosoph nicht die Realität der Dinge von denselben losreißen, als ein für sich bestehendes Ding erklären und begreifen, und eine von der Erkenntniß der Dinge abgesonderte Erkenntniß der Realität der Dinge sich verschaffen, sondern er kann nur auf das in der Erkenntniß selbst statt findende Anerkennen der Realität des Erkannten reflectiren, und muß daher dieses Anerkennen als ein ursprüngliches Voraussetzen gelten lassen, wenn er nicht die reale Gültigkeit aller Erkenntniß aufheben will. Will er dieß (als Skeptiker oder als Idealist), so wird man ihn freylich durch keinen Beweis in der Welt zum Gegentheile nöthigen, aber doch auf die Inconsequenz in seinem Denken aufmerksam machen können, vermöge welcher er, während er die Realität des Erkannten theoretisch bezweifelt oder gar läugnet, eben dieselbe bey seinem Handeln, also practisch denkend, oder wollend, mit der unbezweifeltsten und unerschütterlichsten Gewißheit immer voraussetzt. Thäte er dieß nicht, so müßte er sich in der That so benehmen, wie es ein alter Anecdotenkrämer abgeschmackt genug von Pyrrho erzählt *).

*) Diog. Laert. IX, 61: Ακολουθος ην και τω βιω, μηδεν εκτρεπομενος μηδε φυλαττομενος, απαντα υφισαμενος, αμαξας, ει τυχοι, και κρημνους, και κυνας, και οσα τοιαυτα, μηδεν ταις αισθησεσω επιτρεπων· σωζεσθαι μεντοι φασιν υπο των γνωριμων παρακολουθουντων.

§. 11.

Wenn das Reale als das Objective durch ihm entsprechende Vorstellungen als das Subjective erkannt wird, so muß die Erkenntniß als das gemeinschaftliche Product zweyer in ursprünglicher Aufeinanderbeziehung stehender Factoren, des Erkenntnißobjectes und des Erkenntnißsubjectes betrachtet werden, so daß das Eine ohne das Andere, und ohne beyde auch keine Erkenntniß als möglich gedacht werden kann (Fund. §. 68. Anm. 4.).

§. 12.

Da die Erkenntnißform durch die ursprüngliche Einrichtung oder Anlage des Erkenntnißsubjectes oder durch die Urform des Ichs (Fund. §. 71. und 74.) bestimmt ist (§. 1. Anm. 3.), so muß dasjenige, was in der Erkenntniß bloß formal ist, aus der Selbstthätigkeit des Gemüthes hervorgehen, dasjenige aber, was in der Erkenntniß material ist, dem Gemüthe durch das Object gegeben werden. Die ursprüngliche Aufeinanderbeziehung des Erkenntniß-Objectes und Subjectes (§. 11.) muß also als ein Verhältniß gedacht werden, vermöge dessen dasjenige, was jenem zukommt, von diesem nach seiner eigenthümlichen Art und Weise aufgefaßt und wieder auf jenes bezogen werden — mithin in diesem gewisse eigenthümliche Bestim-

mungen (Vorstellungen) entstehen können, wodurch es sich der anderweiten Bestimmungen von jenem bewußt wird, so daß es von demselben diese Bestimmungen in Erkenntnißurtheilen prädiciren oder als Prädicate (categoriae) der Erkenntnißobjecte denken kann. Das, allen diesen Prädicaten zum Grunde liegende, Prädicat (die Vorstellung der Realität selbst, §. 10.) kann daher die Ur-Categorie genannt werden.

Anmerkung.

Es ist schon in der Logik (§. 16.) bemerkt worden, daß der Ausdruck Categorie eigentlich jedes Merkmahl, wodurch ich ein Ding in Gedanken bestimmen, oder was ich als eine Bestimmung desselben denken, folglich auch von ihm in einem Urtheile prädiciren kann, bedeute (κατηγορεω = praedicare, κατηγορια s. κατηγορημα = praedicatum s. praedicamentum; obgleich jene griechischen Ausdrücke im gemeinen Leben und vor Gericht eine beschränktere Bedeutung — tadelnd oder anklagend prädiciren — hatten). Da aber die Metaphysik auf die Erforschung der in der ursprünglichen Handlungsweise des Erkenntnißvermögens gegründeten Prädicate der Dinge ausgeht, so hat das Wort Categorie in dieser Wissenschaft ebenfalls eine beschränktere Bedeutung erhalten, so daß es gewisse ursprüngliche auf die Erkenntnißobjecte als Merkmahle zu beziehende Vorstellungen anzeigt. Nun müssen wir bey allen diesen Beziehungen immer die Realität der Erkenntnißobjecte voraussetzen und diese Realität als ein Grundprädicat in Gedanken immer zu-

erst prädiciren (zu jedem wahrgenommenen Objecte gleichsam vor allem anderen Urtheile sagen: Du bist ein Reales). Mithin muß in einer systematischen Theorie des Erkenntnißvermögens die Categorie der Realität allen übrigen vorausgeschickt, und als erste oder Ur-Categorie an die Spitze derselben gestellt werden *). — Übrigens könnte man jenes zwischen den Erkenntnißobjecten und den Erkenntnißsubjecten statt findende Verhältniß, worauf die Möglichkeit aller Erkenntniß beruht, welches Verhältniß daher von allen empirischen Verhältnissen der Dinge wesentlich verschieden ist, und a priori bestimmt seyn muß, auch eine ursprüngliche oder vorherbestimmte Übereinstimmung (harmonia praestabilita) nennen, wenn man sich dieses Leibnitzischen Ausdruckes in einem etwas veränderten Sinne bedienen wollte.

§. 13.

Hieraus ergibt sich der Satz: Was vom

*) In der kantischen Kritik spielt bekanntlich diese Categorie eine sehr untergeordnete Rolle, indem sie erst in der Analytik des Verstandes mitten unter den Verstandesbegriffen aufgeführt wird. Wäre nun Realität nichts weiter als ein solcher untergeordneter Begriff, und hätte jene Vorstellung keine höhere Bedeutung, als die Vorstellungen der Einheit, Vielheit u. s. w. so bliebe uns in der Speculation nichts übrig, als der entschiedenste Idealism. Dieser einzige Mißgriff hat in der Kritik eine Menge von Inconsequenzen veranlaßt; dagegen die späteren idealistischen Systeme in dieser Hinsicht viel consequenter verfuhren.

Gemüthe nach seiner ursprünglichen Handlungsweise an einem realen Dinge erkannt wird, muß demselben, so fern es Erkenntnißobject ist, zukommen und kann von demselben allgemeingültig prädicirt werden. Ob es aber demselben auch zukomme, so fern es nicht Erkenntnißobject ist, mithin als Ding an sich gedacht wird, ist eine transcendente, und folglich unbeantwortliche Frage.

Anmerkung 1.

Der obige Satz ist das oberste Formalprincip unserer Wissenschaft, oder das höchste Erkenntnißgesetz. Denn wenn es überhaupt eine Metaphysik als Erkenntnißlehre oder als Wissenschaft von den Gesetzen der Erkenntniß geben soll, so muß derjenige Satz, ohne welchen sich ein solches System von Erkenntnißgesetzen gar nicht als möglich denken ließe, als die oberste formale Bedingung jener Wissenschaft angesehen werden, da das durch unser Bewußtseyn factisch gegebene Erkennen die oberste materiale Bedingung derselben ist (§. 6.), welche dieser formalen selbst ihren Gehalt ertheilt. Nun würde, vorausgesetzt, daß dasjenige, was wir an einem realen Dinge erkannt hätten, demselben dennoch nicht zukäme, und von ihm nicht allgemeingültig prädicirt werden könnte, es vergebens seyn, außer den Gesetzen des bloßen Denkens, welche die Logik aufstellt, noch nach Gese-

tzen des Erkennens zu fragen. Denn es fehlte dem Erkennen alsdann an allem objectiven Gehalte, und das sogenannte Erkennen wäre nichts weiter als eine lediglich subjective theoretische Thätigkeit, oder ein bloßes Denken. Wir müssen daher bey allem Erkennen zugleich mit der Realität des Erkannten (§. 10.) auch die Erkennbarkeit desselben in seiner Realität, d. h. die Objectivität dessen, was wir von ihm als einem Erkenntnißobjecte zu prädiciren genöthigt sind, annehmen und voraussetzen. Wollte aber jemand mit seinem Philosophiren noch über das, als ein Erkenntnißobject, Gegebene hinausgehen, wollte er also davon abstrahiren, daß das Object in einem gewissen Verhältnisse zu ihm stehe, wodurch es eben Erkenntnißobject für ihn ist, und dann auf dasselbe als ein außer diesem Verhältnisse befindliches Ding, mithin als ein Nicht-Erkenntnißobject, reflectiren — eine Abstraction und Reflection, die dem erkennenden Subjecte selbst ganz fremd und bloß dem über sein Erkennen philosophirenden Subjecte, das in seiner Speculation keine Gränze anerkennen will, eigen ist — so würde er jenes Object als ein von seiner Erkenntnißart völlig unabhängiges Ding, mithin als ein Ding an sich (ens per se — nicht a se) betrachten, aber eben deßwegen auch nicht das Allermindeste von demselben weiter prädiciren können, weil er 1) die Bedingung in Gedanken aufgehoben hat, unter welcher allein etwas zum Behufe der Erkenntniß von den Dingen prädicirt werden kann, und 2) niemand aus seiner ursprünglichen, mithin natürlichen und nothwendigen Erkenntnißart herausgehen, und die Dinge nach einer anderweiten ihm völlig fremden und unbekann-

ten Erkenntnißart betrachten kann, in Beziehung auf welche dann doch wieder dieselbe Frage aufgeworfen werden könnte. Die ganze Frage, ob den Dingen, als Dingen an sich, eben das zukomme, was wir von ihnen, als Erkenntnißobjecten, prädiciren, ist demnach eine transcendente, d. h. über den absoluten Gränzpunct des Philosophirens hinausgehende und daher gänzlich abzuweisende Frage. Denn sie hebt die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und Idealen in Gedanken auf und will erforschen, was wohl das Reale auch noch außer dieser Verknüpfung seyn möchte, da es doch außer derselben für uns gar nicht vorstellbar seyn, mithin auch nicht in unsere Erkenntnißsphäre fallen kann. Eine Erkenntniß der Dinge an sich ist also für uns gar nicht möglich, und ebendarum läßt sich auf jene Frage, welche die einzig mögliche Bedingung ihrer Entscheidung selbst vernichtet, gar keine vernünftige Antwort, als eben diese, geben.

Anmerkung 2.

Hieraus folgt ferner, daß der Begriff eines Dinges an sich zwar kein schimärischer (mit einer regellosen Phantasie erzeugter), aber auch kein realer (zur Erkenntniß realer Objecte selbst gehöriger) Begriff, sondern ein bloßer Gränzbegriff der Erkenntniß, d. h. ein solcher sey, durch welchen diejenige nothwendige Schranke angedeutet wird, innerhalb der das Erkenntnißvermögen wirksam seyn, und der Erkenntniß Objectivität beygelegt werden kann. Da wir nun auf diesen Gränzbegriff durch die Untersuchung der transcendentalen Erkenntnißbedingungen nothwendig geführt werden, so ist zwar das Ding an

sich ein in transcendentaler Hinsicht nothwendig vorausgesetztes, aber für uns zugleich ein völlig unbekanntes Etwas (= X), weil es als völlig unabhängig von unserer Erkenntnißart, mithin auch als unerreichbar durch unser Erkenntnißvermögen gedacht wird. Sobald wir es aber in einem gewissen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen denken, vermöge dessen es einem erkennenden Subjecte zur Erkenntniß gegeben ist, so daß jenes Vermögen in Beziehung darauf thätig seyn kann, so denken wir es schon nicht mehr als Ding an sich, sondern als ein wirkliches Erkenntnißobject, von welchem wir dann, um jenes Verhältniß anzudeuten, wohl zu sagen pflegen, es mache einen Eindruck auf unser Gemüth, es afficire uns, es gebe uns Materialien zur Bildung der Erkenntniß, ohne doch durch diese bloß symbolischen Ausdrücke jenes Verhältniß selbst erklären und begreiflich machen zu wollen, da wir selbst als Erkenntnißobjecte zu uns selbst als Erkenntnißsubjecten in demselben Verhältnisse stehen, und nur durch dieses Verhältniß von uns selbst und anderen Dingen außer uns Bewußtseyn haben, eben dieses Bewußtseyn aber das Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist (Fund. §. 58.). Wir können daher auch nicht aus diesem Bewußtseyn heraus gehen, um uns von uns selbst als Dingen an sich (als Dingen, die dieses Bewußtseyn und diese Erkenntnißart nicht hätten, mithin auch sich selbst kein Erkenntnißobject seyn könnten) eine Erkenntniß zu verschaffen. Man darf also nur die Forderung einer Erkenntniß von den Dingen an sich mit voller Klarheit denken, um ihre Ungereimtheit einzusehen.

Anmerkung 3.

Von einem realen Dinge, sofern es zur Erkenntniß gegeben ist, sagt man, daß es erscheine (z. B. es erscheint ein Komet, ein Bothe). Das Erkenntnißobject als solches kann also auch selbst eine Erscheinung (φαινομενον, ens apparens s. sensibile) heißen. Darum ist es aber kein bloßer Schein (vana species). Denn was bloß zu seyn scheint, hat gar keine Realität; was aber erscheint, dem muß irgend etwas Reales zum Grunde liegen, weil es sonst nicht zur Erkenntniß gegeben seyn könnte. Dem Erkenntnißobjecte steht entgegen das bloß denkbare Ding (νοουμενον, ens mere intelligibile), welches in positiver oder negativer Bedeutung so heißen kann, je nachdem es durch positive oder bloß negative Merkmahle in Gedanken bestimmt wird. Da nun das sogenannte Ding an sich nur als etwas, das von unserer Erkenntniß gar nicht abhängt und uns eben darum gar nicht bekannt ist, gedacht wird, so ist es bloß ein Noumen in negativer Bedeutung. — Wenn nun der von Kant sogenannte transcendentale (auch formale oder kritische) Idealism das reale Seyn der Erkenntnißobjecte nicht läugnet, sondern nur behauptet, daß dieselben nicht als Dinge an sich, sondern bloß als Erscheinungen (unter den transcendentalen durch Kritik des Erkenntnißvermögens auszumittelnden Erkenntnißformen) erkennbar seyen, mithin den Erscheinungen zwar einen transcendentalen Gegenstand *) zum Grunde legt, aber dessen Un-

*) So oder transcendentales Object nennt

erreichbarkeit durch unsere Vorstellungen oder Nichterkennbarkeit behauptet, und es für ein bloßes Noumen in negativer Bedeutung erklärt: so kann der transcendentale Idealism in diesem Sinne wohl zugelassen werden, ob er gleich dann schicklicher ein transcendentaler Synthetism (welcher wegen der ursprünglichen Verknüpfung des Realen und Idealen Realism und Idealism nicht als entgegen gesetzte Systeme trennt, sondern synthetisch vereinigt) genannt würde (Fund. §. 134. besonders Anm. 3.). — Wenn hingegen der transcendentale Idealism die Bedeutung haben sollte, daß die Erkenntnißobjecte selbst nichts weiter als Producte des erkennenden Subjectes (des Ichs), mithin auch die äußere Sinnenwelt nichts weiter als der äußere Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit, der Begriff eines Dinges an sich aber völlig grundlos und nichtig, folglich nicht einmahl als Gränzbegriff der Erkenntniß zulässig sey: so scheint uns ein solcher Idealism den absoluten Gränzpunct des Philosophirens selbst zu überspringen, und

---

die Kritik häufig (z. B. S. 236, 344, 566, 568, 641), das Ding an sich, obgleich streng genommen diese Benennung nicht passend ist. Denn die Ausdrücke: Gegenstand und Object zeigen, wenn von Erkenntniß die Rede ist, schon ein solches Verhältniß eines Dinges zum Erkenntnißvermögen an, wodurch es erkannt werden kann. Denk' ich's aber außer diesem Verhältnisse, so ist es gar kein Gegenstand mehr. Nur in logischer Hinsicht kann es dann noch ein Gegenstand (des bloßen Denkens) heißen.

daher mehr den Nahmen eines transcendenten (materialen und dogmatischen) als transcendentalen Idealismes zu verdienen, so wie auch derjenige Realism transcendent heißen müßte, welcher den Erscheinungen als solchen eine von unserem Erkenntnißvermögen völlig unabhängige Existenz zuschriebe, und sie folglich selbst für Dinge an sich oder für identisch mit diesen hielte (Fund. §. 63 — 66.).

Der Ontologie

zweyter Abschnitt.

Von der Erkenntniß in Ansehung der verschiedenen Sphären des Erkenntnißvermögens.

§. 14.

Das Erkenntnißvermögen kann vermöge der verschiedenen Potenzen unserer Thätigkeit in einer dreyfachen Sphäre betrachtet werden, in der niederen, wo es als Sinn oder (theorethische) Sinnlichkeit, in der höheren, wo es als Verstand, und in der höchsten, wo es als (theoretische) Vernunft wirksam ist. Die erste kann daher die sensuelle, die zweyte die intellectuelle und die dritte die rationelle Sphäre heißen (§. 5.). Da nun die Erforschung der Erkenntnißgesetze nur durch eine vollständige Analyse des Erkenntnißvermögens selbst nach allen Sphären seiner Wirksamkeit möglichst ist, so wird der gegenwärtige Abschnitt wieder in drey Hauptstücke unter den

Titeln: Analytik der Sinnlichkeit, Analytik des Verstandes und Analytik der Vernunft, zerfallen, in welchen Titeln die Ausdrücke: Sinnlichkeit und Vernunft in der engeren oder theoretischen Bedeutung zu nehmen sind.

Anmerkung.

Man könnte mit Kant in der Kritik der reinen Vernunft (S. 33. ff. und S. 74 ff. Ausg. 3). die Analytik der Sinnlichkeit auch eine transcendentale Ästhetik, und die Analytik des ganzen oberen Erkenntnißvermögens eine transcendentale Logik nennen, welche dann wieder in besonderer Beziehung auf den Verstand vorzugsweise Analytik der Begriffe und Urtheile oder Grundsätze, in Beziehung auf die Vernunft aber Dialectik genannt würde. Da aber die Ausdrücke: Ästhetik und Logik, durch den Sprachgebrauch schon anderen philosophischen Disciplinen im Ganzen angewiesen sind, so scheint es unzweckmäßig, mit denselben Ausdrücken einzelne Theile der Metaphysik zu bezeichnen, welche durch andere Ausdrücke eben so gut und noch charakteristischer bezeichnet werden können. Und da die Function der Vernunft in Hinsicht der Erkenntniß nicht bloß dialectisch ist, so verdient die Theorie des Vernunftvermögens eben sowohl unter dem Titel einer Analytik und nicht unter dem einer Dialectik abgehandelt zu werden, um so mehr, da durch eine gründliche Analytik jeder dialectische Schein von selbst verschwinden muß, und da

Dialectik eigentlich nichts anderes als Logik ist. *) — Wenn übrigens die Logik in ihrer reinen Elementarlehre Verstand, Urtheilskraft und Vernunft in drey coordinirten Abtheilungen betrachtet (Log. §. 23.), so thut sie als bloße Denklehre ganz recht daran. Denn das Denken in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ist doch immer nur Ein Denken in seine Elemente aufgelöst. In Ansehung des Erkennens aber hat die Vernunft eine ganz andere Tendenz als der Verstand; und die Urtheilskraft kann hier nicht als eine besondere Potenz des Erkenntnißvermögens aufgeführt werden, da alle Urtheile, welche Erkenntnißobjecte betreffen, nichts weiter als auf diese bezogene und mit einander verknüpfte Verstandesbegriffe sind, wie sich alles dieses aus der folgenden Theorie von selbst ergeben wird.

*) Zu den bereits im 1. Theile dieses Systems angeführten Beweisstellen, die ursprünglich gute Bedeutung des Worts Dialectik betreffend, können noch folgende hinzugefügt werden: Cicero topic. 2: Judicandi vias diligenter persecuti sunt Stoici ea scientia, quam Dialecticen appellant. De fin. 3, 21: Ad ipsas etiam virtutes Dialecticam adjungunt (Stoici) et Physicam. De orat. 2, 38: Diogenes fuit, qui diceret, artem se tradere bene disserendi et vera ac falsa dijudicandi, quam verbo graeco διαλεκτικην appellabat. Vergl. auch de fin. 1, 7, und quaest. acad. 2, 30, wo Logik und Dialectik ganz synonym gebraucht werden.

Des zweyten Abschnitts

erstes Hauptstück.

Analytik der Sinnlichkeit.

§. 25.

Wir sind uns bewußt, daß wir durch passive Bestimmungen des Gemüths zu Vorstellungen von gewissen Gegenständen gelangen (Fund. §. 69.). Eine solche Gemüthsbestimmung heißt ein Afficirtwerden oder ein Eindruck (§. 13. Anm. 2.) und die dadurch entstehenden Vorstellungen heißen Wahrnehmungen (perceptiones) oder Anschauungen (intuitus s. intuitiones) als objective, und Empfindungen (sensationes) als subjective sinnliche Vorstellungen. Wahrnehmungen aber sind unmittelbare Vorstellungen eines gegebenen Gegenstandes und als solche vom Sinne abhängig. Der Sinn (sensus) oder die Sinnlichkeit (sensualitas) ist also das Vermögen des Gemüths durch ein Afficirtwer-

den zu Vorstellungen zu gelangen; und da diese Vorstellungen sich zunächst entweder auf ein äußerlich oder innerlich Wahrnehmbares beziehen können, so ist jenes Vermögen theils als äußeres, theils als inneres (sensus externus et internus) zu betrachten (Fund. §. 77. nebst den Anm.).

Anmerkung.

So oft wir etwas sehen, hören, riechen u. s. w. oder mit anderen Worten, so oft ein äußerer Gegenstand irgend eines von unseren körperlichen Organen (die auch Sinne in der Mehrzahl heißen, eigentlich aber Sinnesorgane, organa sensoria heißen sollten) mittelbar oder unmittelbar berührt, werden wir so afficirt oder empfangen einen solchen Eindruck vom Gegenstande, daß irgend eine Vorstellung von demselben in uns entsteht, und sagen dann: Wir nehmen etwas wahr (percipimus aliquid). Die Wahrnehmung eines Gegenstandes ist daher nichts anderes als eine unmittelbare Vorstellung desselben gemäß einer vorhergegangenen Affection des Gemüths. Je nachdem wir nun dabey mehr auf das Objective oder auf das Subjective in der Wahrnehmung reflectiren, je nachdem heißt dieselbe Anschauung oder Empfindung. Da nähmlich in den Vorstellungen, welche vermittelst des Gesichts entstehen, das Objective die meiste sinnliche Klarheit hat, so beziehen wir auch in der Sprache des gemeinen Lebens das Anschauen hauptsächlich nur auf jene Vorstellungen, das Empfinden aber auf diejenigen, welche vermittelst der übrigen Sinnesorgane entstehen, weil das Gemüth in diesen

Vorstellungen gewöhnlich durch das Subjective oder die in ihm vorgehende Zustandsveränderung beym Wahrnehmen mehr gefesselt wird. Weil aber in jeder Wahrnehmung Objectives und Subjectives concurirt, so werden auch die Ausdrücke: Anschauung und Empfindung, im weiteren Sinne als gleichgeltend zur Bezeichnung sinnlicher Vorstellungen überhaupt gebraucht. Da wir uns nun aller jener zunächst auf äußere Gegenstände sich beziehenden Anschauungen und Empfindungen wieder bewußt werden können, ohne daß die Gegenstände selbst uns von neuem afficiren, da wir sie sogar absichtlich in uns hervorrufen und modificiren, und da wir überhaupt alles, was in uns selbst unmittelbar vorgeht, und wodurch wir von innen afficirt werden, wahrnehmen können: so muß es außer dem äußeren auch ein inneres Wahrnehmungsvermögen geben, welches mit Recht der innere Sinn heißen kann. Daher ist auch alles das, was die angewandte Logik unter den Titeln: Gedächtniß, Einbildungskraft und Erinnerungskraft in Erwägung zieht, nichts weiter, als gewisse eigenthümliche Modificationen oder Functionen des inneren Sinnes (Log. §. 140.).

§. 16.

Zur Möglichkeit der sinnlichen Vorstellung gehört, daß dem Gemüthe etwas gegeben, und dieses Gegebene vom Gemüthe aufgefaßt werde, um eine Vorstellung daraus zu erzeugen. Die Art und Weise, wie dieß geschieht, muß vermöge der ursprünglichen Gesetze, an welche die Handlungsweise des Gemüths bey jeder Art der Thätigkeit gebunden

ist, a priori bestimmt seyn. Diese Handlungsweise des Gemüths im sinnlichen Vorstellen kann auch die Form der Sinnlichkeit — der sinnlichen Vorstellung — der Anschauung — der Empfindung, so wie, was dem Gemüthe dur'chs Afficirtwerden gegeben wird, die Materie der sinnlichen Vorstellung heißen (Fund. §. 73 und 74.).

Anmerkung.

In jeder sinnlichen Vorstellung ist natürlich Form und Materie so innig verbunden, daß sie sich gegenseitig durchdringen und Ein Ganzes ausmachen, mithin sich nicht wirklich trennen und einzeln aufweisen, sondern nur durch philosophische Abstraction und Reflexion unterscheiden lassen. Aber diese Unterscheidung ist auch nothwendig, sobald wir die Natur des Erkenntnißvermögens erforschen wollen. Denn so wie wir den Mechanism eines Uhrwerks nicht erforschen können, ohne die innere Form desselben, d. h. die durch die Gesetze der Bewegung bestimmte Art und Weise, wie ein solches Werk die Zeitfolge nach dem Sonnenlaufe anzeigt, in Gedanken abzusondern von den Materialien, an welchen diese Form von dem Künstler realisirt ist, so können wir auch den Mechanism des Gemüths in Ansehung der Erkenntniß nicht erforschen, ohne das Formale in unseren zur Erkenntniß gehörigen Vorstellungen von dem Materialen derselben zu unterscheiden. Dieser Unterschied kommt also freylich nicht im gemeinen, sondern nur im philosophischen Bewußtseyn vor (Fund. §. 74. Anm. 5.). In Ansehung des Ausdrucks ist es aber völlig gleich-

gültig, ob man sagt: Form der Sinnlichkeit oder Form der sinnlichen Vorstellung. Denn die Art und Weise, wie ein Vermögen thätig ist, und die Art und Weise, wie das Product durch diese Thätigkeit entsteht, ist eine und eben dieselbe. Beyde Ausdrücke bedeuten aber im Grunde nichts anderes als die Handlungsweise des Gemüths selbst, indem es sinnlich vorstellt. Hingegen kann nicht von einer Materie der Sinnlichkeit, sondern nur von einer Materie der sinnlichen Vorstellung die Rede seyn, weil dieser Ausdruck sich allein auf das der Sinnlichkeit Gegebene bezieht. Die Priorität aber kommt der Form nicht in empirischer, sondern nur in transcendentaler Hinsicht zu. Denn in empirischer Hinsicht sind Form und Materie gar nicht unterschieden, sondern machen zusammen die eine und untheilbare Vorstellung aus. Unterscheiden wir aber beydes in transcendentaler Hinsicht, so müssen wir auch die Form, da sie durch die ursprünglichen Gesetze der Gemüthsthätigkeit bestimmt ist, als jeder schon entstandenen sinnlichen Vorstellung vorhergehend betrachten, weil jede nur jener Form gemäß erzeugt werden kann. Die Form der sinnlichen Vorstellung muß also als die a priori bestimmte Bedingung der Möglichkeit jeder empirischen sinnlichen Vorstellung angesehen werden. Reflectiren wir nun auf die Sinnlichkeit in Hinsicht jener bloßen Form, so betrachten wir sie als ein reines — reflectiren wir aber auf dieselbe in Hinsicht der von ihr nach jener Form erzeugten Vorstellungen, wie sie nach und nach in unser empirisches Bewußtseyn treten, so betrachten wir sie als ein empirisches Gemüthsvermögen. Die reine und empirische Sinnlichkeit ist also ein und

dasselbe Vermögen, nur aus zwey verschiedenen Gesichtspuncten erwogen.

§. 17.

Wir sind uns bewußt, daß wir uns alles, was wir durch den äußeren Sinn vorstellen, als im Raume, und alles, was wir durch den inneren Sinn vorstellen, als in der Zeit befindlich vorstellen, d. h. wir stellen uns die Gegenstände des äußeren Sinnes als ein Mannigfaltiges neben, und die des inneren als ein Mannigfaltiges nach einander vor. Wie ferne wir aber auch die Gegenstände des äußeren Sinnes theils fortdauernd, theils in Ansehung ihrer Zustände sich verändernd wahrnehmen, in so ferne stellen wir uns dieselben als in Raum und Zeit zugleich befindlich vor.

§. 18.

Wir stellen uns ferner den Raum und die Zeit selbst, an und für sich betrachtet, vor, jenen als ein einiges, stetiges und unendliches Mannigfaltige neben einander, diese als ein einiges, stetiges und unendliches Mannigfaltige nach einander.

Anmerkung.

Schon die Scholastiker sagten: Spatium et tempus est unum, continuum, infinitum. Was nähmlich

1) den Raum betrifft, so ist offenbar, daß,

wenn wir Räume unterscheiden, wir dieselben nur als Theile eines und desselben Raumes betrachten, die wir daher auch nicht absolut, sondern nur relativ, d. h. durch ihr Verhältniß gegen einander in Ansehung der Lage und Größe (rechts, links — Kubikzoll, Kubikfuß) unterscheiden können. Alle Theile desselben fließen ferner in der Vorstellung des ganzen Raums als unmittelbar zusammen hängend in einander, so daß jene Theile nur durch willkührlich gemachte Abschnitte in Gedanken abgesondert vorgestellt, aber nicht wirklich von einander getrennt werden können, und alle sogenannte Zwischenräume nichts weiter als Theile des Raums sind, die mit anderen, ihnen zunächst liegenden, Theilen desselben unmittelbar zusammen fließen. Endlich stellen wir uns auch den Raum selbst als völlig gränzenlos vor, so daß alle Gränzen der Erscheinungen innerhalb des Raums gesetzt werden, und auch da, wo nichts mehr wahrgenommen würde, wir doch immer noch Raum für etwas Wahrzunehmendes voraussetzen. Daher wird der Raum an und für sich, d. h. ohne Rücksicht auf die darin befindlichen Dinge als die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben einander vorgestellt. — Was aber

2) die Zeit betrifft, so ist ebenfalls offenbar, daß, wenn wir Zeiten unterscheiden, wir dieselben nur als Theile einer und derselben Zeit betrachten, die wir daher auch nicht absolut, sondern nur relativ, d. h. durch ihr Verhältniß gegen einander in Ansehung der Folge und Größe (früher, später — Minute, Stunde) unterscheiden können. Alle Theile derselben fließen ferner in der Vorstellung der ganzen Zeit als unmit-

telbar zusammen hängend in einander, so daß jene Theile nur durch willkührlich gemachte Abschnitte in Gedanken abgesondert vorgestellt, aber nicht wirklich von einander losgerissen werden können, und alle sogenannte Zwischenzeiten nichts weiter als Theile der Zeit sind, die mit anderen, ihnen nächsten, Theilen derselben unmittelbar zusammen fließen. Endlich stellen wir uns auch die Zeit selbst als völlig gränzenlos vor, so daß alle Gränzen der Erscheinungen innerhalb der Zeit gesetzt werden, und auch dann, wenn nichts mehr wahrgenommen würde, wir doch immer noch Zeit für ein Wahrzunehmendes voraussetzen. Daher wird auch die Zeit an und für sich, d. h. ohne Rücksicht auf die darin befindlichen Dinge als die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen nach einander vorgestellt.

§. 19.

Wenn in den Vorstellungen des Raumes und der Zeit die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben und nach einander vorgestellt wird, so können Raum und Zeit nicht seyn 1) weder wirkliche außer uns vorhandene selbstständige Dinge, noch Eigenschaften solcher Dinge, aber auch 2) weder bloße Verhältnißbegriffe, noch leere Erdichtungen, sondern sie müssen Vorstellungen seyn, die sich auf etwas Ursprüngliches im Gemüthe selbst in Ansehung des sinnlichen Vorstellens überhaupt beziehen.

Anmerkung 1.

Sollten Raum und Zeit wirkliche, außer uns vorhandene selbstständige Dinge seyn, so müßten sie ihr Daseyn doch durch irgend ein Thun oder Leiden ankündigen, wie andere Dinge dieser Art, die nur darum wirklich heißen, weil und wie ferne sie etwas wirken und auf sich wirken lassen. Nun ist aber niemand im Stande, irgend eine positive oder negative Thätigkeit des Raums und der Zeit selbst aufzuweisen, sondern nur der Dinge in Raum und Zeit, welche als lauter einzelne, von einander getrennte und begränzte Dinge angeschaut werden. Also können Raum und Zeit auch nicht selbst solche Dinge, sondern müssen vielmehr etwas von denselben wesentlich verschiedenes seyn. — Sollten sie aber jenen Dingen anhängende Eigenschaften seyn, so müßten sie, wenn jene in Gedanken aufgehoben werden, auch selbst mit aufgehoben werden. Nun kann man aber alle Dinge sammt ihren Eigenschaften aus Raum und Zeit hinwegdenken, ohne daß doch mit diesem Hinwegdenken die Vorstellungen des Raums und der Zeit verschwinden; vielmehr sind wir genöthigt, uns vorzustellen, daß, wenn auch das in Raum und Zeit Existirende mit allen seinen Eigenschaften vernichtet würde, doch Raum und Zeit selbst übrig blieben. Also können Raum und Zeit auch nicht selbst solche Eigenschaften, sondern müssen vielmehr etwas von denselben wesentlich verschiedenes seyn.

Anmerkung 2.

Sollten Raum und Zeit bloße Verhältnißbegriffe seyn, so würden sie nicht ohne ein anderes, was zu einander im Verhältnisse stünde, und in Beziehung

worauf der Verstand Begriffe von diesem Verhältnisse bildete, gedacht werden können. Nun bleiben uns aber die Vorstellungen von Raum und Zeit noch übrig, wenn wir auch alle Dinge in Raum und Zeit nicht sammt ihren Verhältnissen hinwegdenken. Also können diese Vorstellungen nicht bloße Verhältnißbegriffe seyn. *) — Sollten sie aber leere Einbildungen oder erdichtete Vorstellungen seyn, so würden sie nicht mit solcher Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Gemüthe herrschen, daß niemand diese Vorstellungen in seinem Bewußtseyn zu vertilgen im Stande, vielmehr jedermann genöthigt ist, alles, was er nur irgend als wahrnehmbar setzen soll, in irgend einen Theil des Raums und der Zeit zu versetzen. Also kann dasjenige, was wir mit den Worten: Raum und Zeit, bezeichnen, auch nichts Erdichtetes, sondern muß vielmehr etwas in unserer ursprünglichen Gemüthsbestimmung in Ansehung des sinnlichen Vorstellens Gegründetes seyn.

*) Überdieß, was für Verhältnisse sollen es denn seyn, worauf sich angeblich diese Begriffe beziehen? Doch wohl locale und temporale? Aber diese setzen ja, um nur vorgestellt werden zu können, Raum und Zeit als etwas diesen Verhältnissen Vorausgehendes und zum Grunde Liegendes schon voraus! Denn wir müssen erst Raum und Zeit, und Dinge in Raum und Zeit setzen, um nun mit diesen Dingen auch Verhältnisse derselben in Beziehung auf Raum und Zeit zu denken, z. B. Entfernung, Nähe, Anziehen, Abstoßen, Berühren u. s. w.

§. 20.

Da nähmlich im Gemüthe in Ansehung des sinnlichen Vorstellens ursprünglich nichts weiter als die Form desselben bestimmt ist: so muß in jenen, auf alles durch den äußeren und inneren Sinn Wahrnehmbare nothwendig bezogenen Vorstellungen jene Form selbst vorgestellt werden, dergestalt, daß nichts äußerlich oder innerlich angeschaut werden könne, ohne es in Raum oder Zeit oder in beyden zugleich anzuschauen. Es ist daher ursprüngliches Gesetz der Sinnlichkeit, alles dem Gemüthe äußerlich oder innerlich Gegebene als ein Mannigfaltiges neben oder nach einander vorzustellen; und vermöge dieses Gesetzes stellt sich das Gemüth selbst die Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben oder nach einander vor, so daß uns alle einzelne, abgesonderte und begränzte Mannigfaltige neben oder nach einander erscheinen als befaßt in einem einigen, stetigen und unbegränzten Mannigfaltigen neben oder nach einander, genannt Raum und Zeit.

Anmerkung 1.

Kant nennt bekanntlich Raum und Zeit selbst Anschauungsformen. Allein dieser Ausdruck scheint nicht ganz richtig zu seyn, und kaum einen verständlichen Sinn zuzulassen. Denn Form bedeutet doch nichts anderes als eine Handlungs-

weise des Gemüths (forma agendi). Was soll nun das heißen: Raum und Zeit sind Handlungsweisen der Anschauung? Es müßte wenigstens vollständig heißen: Handlungsweisen des Gemüths oder des Sinnes in der Anschauung. Nun könnte man zwar statt dieses Ausdrucks der Kürze wegen sagen: Anschauungsweisen oder Anschauungsformen. Allein nicht diese Formen selbst sind Raum und Zeit, sondern Vorstellungen, wodurch das Gemüth als erkennendes Subject seine eigene Anschauungsform vorstellt und auf die Dinge als Erkenntnißobjecte überträgt. Wir tragen nähmlich das, was eigentlich nur subjective Bedingung der Möglichkeit unserer äußeren und inneren Anschauung ist, über auf die angeschauten Dinge selbst, als eine objective Bedingung der Möglichkeit ihres vom Gemüthe unabhängigen Seyns. Daher sagen wir: Die Dinge sind im Raume, weil wir sie im Raume, d. h. als Mannigfaltige neben einander anschauen; oder: Sie sind in der Zeit, weil wir sie in der Zeit, d. h. als Mannigfaltige nach einander anschauen. Daß aber Raum und Zeit oft sogar als etwas Selbstständiges, als allgemeine Behältnisse oder Träger der Dinge vorgestellt und auf mancherley Art personificirt werden, z. B. wenn man dem Raume Arme beylegt, mit denen er alles umfasse, oder der Zeit Zähne, mit denen sie alles zernage (tempus edax rerum), ist bloß eine bildliche Art des Ausdrucks, die nicht mehr und nicht weniger gilt, als jede andere ähnliche Art zu reden, z. B. in den Armen der Wollust ruhen, vom Neide verzehrt oder zerfleischt werden.

Anmerkung 2.

Wie kommt es aber, daß, da wir die Vorstellung des Raumes immer nur auf das äußerlich Wahrnehmbare beziehen, wir die Vorstellung der Zeit nicht bloß auf das entgegen gesetzte innerlich Wahrnehmbare, sondern auch zugleich auf jenes mit beziehen, oder mit anderen Worten, daß wir im Raume nur Äußeres, in der Zeit aber sowohl Äußeres als Inneres anschauen? — Der Grund davon ist unstreitig dieser, daß die Theile dessen, was dem Gemüth äußerlich gegeben ist, vom Gemüthe nach einander, mithin in (wenn auch sehr kleinen) Zeittheilen aufgefaßt werden, und daß jede Vorstellung des äußeren Sinnes als etwas, wodurch der Zustand des Gemüths verändert wird, zugleich ein innerlich Wahrnehmbares ist, mithin die Gegenstände des äußeren Sinnes auch dem Gesetze oder der Form des inneren Sinnes gemäß vorgestellt werden müssen. Daher wird auch die Vorstellung der Zeit auf die äußeren Gegenstände hauptsächlich in Ansehung ihrer Beweglichkeit und davon abhängigen Veränderlichkeit bezogen. Denn jede von uns wahrgenommene Veränderung in der Außenwelt bringt auch in uns eine gewisse Veränderung hervor, und soferne diese unter der Form des inneren Sinnes steht, muß auch jene derselben unterworfen seyn. *)

*) Es ist merkwürdig, daß die deutsche Sprache, die in Ansehung der philosophischen Bestimmtheit kaum der griechischen nachsteht, (vergl. Jehnichen de ingenio graecae linguae philosophico. Wittenberg, 1786. 4. Klotzsch de lingua germanica philosophiam tractandi studiis haud parum culta. Wittenberg, 1780.

§. 21.

Wenn die Vorstellungen von Raum und Zeit die ursprüngliche Anschauungsform des Gemüths ausdrücken, so sind sie 1) reine Vorstellungen oder Vorstellungen a priori, 2) sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen, 3) allgemeine und nothwendige Vorstellungen. Eben deßhalb müssen aber auch Erkenntnisse, welche sich auf die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit gründen, wie die mathematischen (Fund. §. 97.) apodictisch gewiß und für alle empirische Objecte gültig seyn.

Anmerkung 1.

Die Vorstellungen von Raum und Zeit heißen rein oder aprioriſch, nicht als wenn sie uns als

---

4. und Kanne über die Verwandtschaft der deutschen und griechischen Sprache. Leipzig, 1803. 8.) dem Raume die männliche und der Zeit die weibliche Geschlechtsform gibt, wodurch das ursprüngliche Verhältniß des äußeren und inneren Sinnes vortrefflich angedeutet ist. Dieser von jenem gleichsam geschwängert, empfängt durch jenen, und bildet das Empfangene in sich selbst nach seiner Weise aus und um, so daß der innere Sinn auch die äußeren Wahrnehmungen seiner Zeitform unterwirft und aus seinem Mutterschoße Räumliches sowohl als Zeitliches producirt, wie das Weib von dem Manne befruchtet, Männliches und Weibliches in sich gestaltet und aus sich hervorgehen läßt.

Vorstellungen angeboren wären — denn alle Vorstellungen sind Producte des Gemüths, und setzen als solche einen Act in der Zeitreihe voraus, durch welchen sie producirt werden, entstehen daher erst durch diesen Act und können folglich, welches Vermögen auch ihre Quelle sey, nicht als angeboren betrachtet werden — sondern weil sie sich ihrem Inhalte nach auf etwas Ursprüngliches oder a priori Bestimmtes beziehen. Ob sie also gleich als Vorstellungen erst dann im Bewußtseyn vorkommen können, wenn wir gegebene Objecte nach der ursprünglichen Handlungsweise der Sinnlichkeit angeschaut haben, so daß, wer nie etwas in Raum und Zeit angeschaut hätte, auch von Raum und Zeit keine Vorstellungen haben würde: so können sie doch nicht empirische Vorstellungen oder Vorstellungen a posteriori genannt werden; denn diese beziehen sich sämmtlich auf Dinge in Raum und Zeit, setzen also Raum und Zeit oder diejenige Form, nach welcher wir ein Mannigfaltiges neben und nach einander anschauen, als etwas Ursprüngliches schon voraus. Es ist daher auch keine einzige empirische Vorstellung denkbar, in welcher nicht jene reinen Vorstellungen zugleich mit angetroffen würden (z. B. Thier, Haus, Gestirn, Blume, Geburt, Wachsthum, Krankheit, Tod u. d. m.)

Anmerkung 2.

Sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen heißen die Vorstellungen von Raum und Zeit, weil Raum und Zeit in ihnen unmittelbar vorgestellt werden. Wären sie Begriffe, so wären sie mittelbare Vorstellungen und aus anderweiten Vorstellungen durch eine Verknüpfung von Merkmahlen entstanden (Fund.

§. 79. Log. §. 24.). Raum und Zeit aber werden in der Anschauung selbst als Ganze ergriffen, und die Vorstellungen von bestimmten Theilen des Raums und der Zeit (wie die Begriffe von Ländern, Himmelsgegenden, Jahren, Monathen u. d.) sind erst vermittelst jener Totalanschauung möglich. Jeder Begriff hält zwar als eine gemeinsame Vorstellung viele Dinge unter sich, nähmlich die, worauf er selbst als Merkmahl bezogen werden kann (Umfang oder Sphäre des Begriffs); Raum und Zeit aber werden so vorgestellt, als wenn sie, jedes als ein einiges allbefassendes Ding, die übrigen einzelnen und beschränkten Dinge sammt und sonders in sich enthielten. Mithin können jene Vorstellungen nicht als Begriffe dem Verstande, sondern müssen als Anschauungen dem Sinne angehören. Sie sind folglich als reine Vorstellungen (Anm. 1.) die Grundanschauungen, auf welche alle übrigen Anschauungen hin- und zurückweisen. *)

*) Darum läßt sich auch keine Definition von Raum und Zeit geben. Nur Begriffe können definirt werden. Alle angebliche Erklärungen von Raum und Zeit sind nur nominal, nicht real; und selbst diese Nominalerklärungen deuten nur durch andere Ausdrücke (neben, außer, nach, auf einander), auf jene Grundanschauungen hin. Anschauungen können überhaupt nie durch Worte (Begriffszeichen), dargestellt, sondern es kann dadurch nur das Gemüth auf- und angeregt werden, die Anschauung in sich selbst zu erzeugen. Daher schafft sich auch der Dichter, als ein schöner Künstler in Worten, eine ganz andere Sprache, und gibt ihr eine ganz andere Form, um das Gemüth des Hörers oder Lesers kräftiger und leben-

Anmerkung 3.

Alles Ursprüngliche ist allgemein und nothwendig. Mithin haben auch die auf unsere ursprüngliche Anschauungsart sich beziehenden Vorstellungen des Raums und der Zeit allgemeine und nothwendige Gültigkeit. Daher können wir uns gar nicht sinnlich vorstellen, ohne es in Raum oder Zeit zu versetzen, und forschen stets nach dem Wo? und Wann? wenn von irgend einer Erscheinung die Rede ist. Wenn es nun Erkenntnisse gibt, welche sich auf jene beyden reinen Anschauungen als allgemeine und nothwendige Vorstellungen unseres Geistes gründen, so müssen auch diese Erkenntnisse gleiche Gültigkeit mit denselben haben und Erkenntnisse a priori seyn. Denn die Bestimmungen des Raums und der Zeit selbst müssen auch Bestimmungen der Dinge in Raum und Zeit seyn, weil diese a posteriori von uns nicht anders angeschaut werden können, als nach der a priori bestimmten Anschauungsform. Da nun die rein mathematischen Erkenntnisse sich ganz und gar auf jene Anschauungen gründen, weil die Begriffe von den mathematischen Größen (Zahlen, Figuren, Bewegungen) in Zeit und Raum construirt und aus diesen intuitiven Constructionen die mathematischen Wahrheiten deducirt werden, so kommt ihnen auch allgemeine und nothwendige Gültigkeit im strengsten Sinne zu. Die Kri-

---

diger zu erregen. Je phantasieloser aber dieser ist, desto unverständlicher wird ihm der Dichter; denn er sucht immer nur Begriffe hinter den Worten des Dichters, ohne je bis zur lebendigen Anschauung durchzudringen.

tik hat daher ganz Recht, wenn ſie behauptet, daß der Mathematiker gar nicht im Stande ſeyn würde, apodictiſche Urtheile über die Größen a priori aufzuſtellen, wenn Raum und Zeit nicht von uns rein, d. h. urſprünglich angeſchaut würden. Denn wenn nicht der menſchliche Geiſt durch ſeine urſprüngliche Anſchauungsart genöthigt wäre, jede wahrnehmbare Größe auf jene Grundanſchauungen zu beziehen, ſo könnte er auch nicht den a posteriori erkannten Gegenſtänden, die unter gewiſſen Größenbegriffen ſtehen, dasjenige beylegen, was er durch eine intuitive Conſtruction dieſer Begriffe als eine Beſtimmung der dadurch gedachten Größen a priori erkannt hätte (z. B. daß das Quadrat jeder zweytheiligen Wurzel gleich ſey den Quadraten des einen und des anderen Theils und dem doppelten Producte des einen Theils in den anderen, oder daß das Quadrat der Hypotenuſe in jedem rechtwinkligen Triangel gleich ſey den Quadraten beyder Katheten). Eben ſo richtig iſt aber auch die Behauptung der Kritik, daß den Vorſtellungen des Raums und der Zeit tranſcendentale Idealität und empiriſche Realität zukomme, d. h. daß ſie zwar etwas lediglich Subjectives ſeyen, ſobald man davon abſtrahire, daß dem Gemüthe Gegenſtände als Erſcheinungen des äußeren und inneren Sinnes gegeben ſeyen, in Beziehung auf dergleichen Gegenſtände aber ihnen objective Gültigkeit beygelegt werden müſſe — ferner daß jene Vorſtellungen nur auf ſinnliche, d. h. dem äußeren und inneren Wahrnehmungsvermögen zugängliche, aber nicht auf überſinnliche, d. h. durch bloße Vernunft vorſtellbare Weſen anwendbar, und daß ſie daher auch

nicht als Bestimmungen der Dinge an sich, sondern bloß als Bestimmungen der erscheinenden Dinge anzusehen seyen (§. 13. nebst den Anm.).

§. 22.

Da also das Reale (das Seyn überhaupt), sinnlich vorgestellt, sowohl unter der Form des Raumes (als Reales im Raume oder als ein Nebeneinanderseyendes) als auch unter der Form der Zeit (als Reales in der Zeit oder als ein Nacheinanderseyendes) erscheinen kann, und da das Reale im Raume auch zugleich als ein Reales in der Zeit erscheint: so zerfällt die Urcategorie des Erkenntnißvermögens überhaupt (§. 12.) zuvörderst in drey besondere Sinnescategorien, d. h. wir sind genöthigt, auf die Erkenntnißobjecte, von denen wir Realität überhaupt prädiciren, drey andere Prädicate zu beziehen, welche in der ursprünglichen Sinnesform selbst oder in unserer natürlichen Anschauungsart gegründet sind, und die daher allen Sinnesobjecten als solchen, je nachdem wir sie äußerlich oder innerlich wahrnehmen, zukommen. Diese allgemeinen und nothwendigen sinnlichen Prädicate lassen sich daher durch die Ausdrücke: Räumlichkeit oder Nebeneinanderseyn, Zeitlichkeit *) oder Nacheinander-

*) Da in der Sprache des gemeinen Lebens die Wör-

seyn, und räumliche Zeitlichkeit oder zeitliche Räumlichkeit, oder Neben- und Nacheinanderseyn bezeichnen, und verhalten sich zu einander wie These, Antithese und Synthese. Hieraus gehen dann weiter hervor die Prädicate der Ausdehnung, des Orts, der Dauer, der Bewegung u. a. m. welche in der Folge besonders erwogen werden sollen.

Anmerkung 1.

Die alte (Aristotelisch-scholastische) Categorientafel enthielt bekanntlich 10 Prädicamente: Substantia, quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situs, habitus, actio, passio — und 5 Postprädicamente: oppositum, prius, simul, posterius, motus. Diese Tafel war allerdings sehr fehlerhaft. Sie enthielt theils zu viel, theils zu wenig, und ermangelte gänzlich der systematischen Anordnung und Ableitung, welche die Wissenschaft fordert. Diese Fehler entgingen nicht dem alles

---

ter: Zeitlich und Zeitlichkeit, eine etwas andere Bedeutung haben, so dürfte der obige Ausdruck nebst den gleich folgenden einigen Anstoß erregen. Da aber diese Ausdrücke ganz nach der Analogie von räumlich und Räumlichkeit gebildet sind, so ist vielmehr anzunehmen, daß die gemeine Bedeutung derselben nur eine von der ursprünglichen abgeleitete ist, die aber nach und nach herrschend geworden, und die ursprüngliche verdrängt hat, wie dieß bey so vielen Wortbedeutungen der Fall ist.

durchdringenden Scharfsinne Kant's. Er stellte daher eine andere Tafel auf, welche die bekannten 12 Categorien unter 4 Haupttiteln enthielt. Er fiel aber dabey außer dem bereits oben (§. 12. Anm.) gerügten Fehler noch in einen anderen, daß er nähmlich die in der alten Tafel befindlichen Sinnescategorien (die daselbst freylich in zu großer Anzahl, ohne Ordnung, und vermischt mit den Verstandescategorien aufgeführt wurden) ganz heraus warf, und bloß die Verstandescategorien in seine Tafel aufnahm, auch diese ausschließlich Categorien nannte. So kam folgende Tafel der Categorien (Krit. d. rein. Vern. S. 106. Ausg. 3.) heraus: I. der Quantität: (1) Einheit, (2) Vielheit, (3) Allheit. II. der Qualität: (4) Realität, (5) Negation, (6) Limitation. III. der Relation: (7) Inhärenz und Subsistenz, (8) Caussalität und Dependenz, (9) Gemeinschaft. IV. der Modalität: (10) Möglichkeit — Unmöglichkeit, (11) Daseyn — Nichtseyn, (12) Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Da aber Räumlichkeit u. s. w. eben so allgemeine und nothwendige, obwohl sinnliche, Prädicate der Erkenntnißobjecte sind, so dürfen sie in einer vollständigen Categorientafel keines Weges fehlen.

Anmerkung 2.

Herr Platner hat schon gewisser Maßen diesen Fehler gerügt und deßhalb eine andere Categorientafel aufgestellt (Aphor. Thl. 1. §. 653—656. N. A.). Allein er geht theils in seiner Rüge zu weit, theils ist seine Tafel noch fehlerhafter, als die Kantische. *) Hr. P. scheint es nähmlich über-

*) Herr P. gesteht zwar vorher selbst, er sey weit von

haupt zu mißbilligen (vergl. auch §. 697. mit der Überschrift: Weite Trennung der Sinnlichkeit vom Verstande und der Anschauung vom Begriffe), daß in der Kritik Sinnlichkeit und Verstand isolirt werden, gleichsam als sollte dadurch eine wirkliche Trennung in der Sache angedeutet werden. Dieß wollte aber die Kritik ganz gewiß nicht, um so weniger, da sie in ihrer Lehre vom Schematisme der Verstandesbegriffe Sinnlichkeit und Verstand wieder auf das Innigste verschmilzt. Sie isolirte nur darum, weil unser ganzes Philosophiren unmöglich statt finden kann, wenn wir nicht das, was in der Wirklichkeit vereinigt ist, trennen und in seiner Getrenntheit betrachten, oder mit anderen Worten, abstrahiren und reflectiren wollen. Solche Abstractionen und Reflexionen kommen daher in allen philosophischen, ja in allen wissenschaftlichen Werken, und in den Aphorismen selbst, auf allen Seiten vor; können also der Kritik

---

der Eitelkeit entfernt, eine bessere Classenordnung liefern zu wollen, als die Kantische: alles, was er von der seinigen sagen könne, sey, daß sie für ihn die natürlichste sey. Allein was die philosophirende Vernunft in einem solchen Denker für das Natürlichste, wenn auch nur für sich selbst, erklärt, dem legt sie auch der That nach einen höheren Werth bey, als dem, was sie minder natürlich findet. Wir dürfen daher jene Bescheidenheitsformel nicht so genau nehmen, und müssen uns mehr an die Sache als an die Worte halten. Zuverlässig wird jeder Denker das, was er für das Natürlichste erklärt, in seinem Innersten auch für allgemeingültig und nothwendig halten.

nicht zum Vorwurfe gereichen *). Was aber die Platnersche Categorientafel selbst betrifft, so ist dieselbe auf folgende Art gestaltet: 1) Substanz (Beharrlichkeit, Identität); 2) Accidenz (Zustand, Veränderung); 3) Eigenschaft (der Quantität und Qualität; beydes zusammen ist die Materie, im Gegensatze der Form, und die Realität); 4) Verhältniß (Form und Ordnung, Ähnlichkeit und Einstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit); 5) Einheit (das Einfache); 6) Vielheit (das Zusammengesetzte; Vielheit durch Einheit bestimmt ist Allheit und Allgemeinheit; die letzte ist das Geschlecht; das Einfache bestimmt durch Verhältniß mit dem Zusammengesetzten ist der Theil; das Zusammengesetzte bestimmt durch Verhältniß mit dem Einfachen ist das Ganze); 7) Ursache (Kraft, Hervorbringen, Wirken, Daseyn); 8) Wirkung (Thätigkeit,

*) Wenn z. B. Herr P. in seiner Categorientafel die Begriffe: Ursache und Wirkung, unter zwey Nummern (7 und 8) aufführt, so isolirt er, was nie und nirgend isolirt vorkommt. Es würde aber eben so ungerecht seyn, ihn deßhalb zu tadeln, als die Kritik darum, daß sie Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff isolirt, ob sie gleich so oft erinnert, daß beydes zusammen das Erkenntnißvermögen und die Erkenntniß ausmache. Trennt doch auch der Chemiker in seiner Wissenschaft Elementarstoffe, die gar nicht einmahl für sich, sondern nur in ihrer Verschmelzung mit anderen darstellbar sind, wie ein berühmter Chemiker (Herr Gilbert in Halle) in seinem Urtheile über die Oliviersche Lautmethode sagt, welche die Sprachelemente eben so trennt.

Entstehen und Vergehen, Leiden; Ursache bestimmt durch Verhältniß mit Wirkung ist Gemeinschaft); 9) Raum; 10) Zeit; (die beyden letzten sind Bestimmungen von allen übrigen). — Ohne uns nun hier auf eine ausführliche Prüfung dieser Tafel (die in der That noch viele andere Fehler enthält) einzulassen, wollen wir nur den Einen, hierher allein gehörigen, Hauptfehler bemerken, welcher die beyden letzten Categorien betrifft. Da Hr. P. selbst sagt, sie seyen Bestimmungen von allen übrigen, so hätte ihn schon dieß bestimmen sollen, sie allen übrigen vorauszuschicken und von denselben als eine eigenthümliche Classe abzusondern. Hierzu kommt noch, daß Raum und Zeit selbst, so wie sie vom Gemüthe ursprünglich vorgestellt werden, eigentlich keine Categorien, sondern nur die Grundanschauungen sind, aus welchen erst die Prädicate der Räumlichkeit u. s. w. hervorgehen. Die Synthese der beyden ersten Sinnescategorien in der dritten hätte aber in einer vollständigen Categorientafel auch nicht übergangen werden sollen.

Anmerkung 3.

Man muß die am Ende des Paragraphen berührten Prädicate ja nicht mit den, unter dem Titel der Sinnescategorien aufgeführten, drey Hauptprädicaten verwechseln, wie dieß in der alten Categorientafel geschehen ist, wo die Wörter: Ubi, quando, prius, simul, motus etc. lauter abgeleitete sinnliche Prädicate der Dinge anzeigen. Sie beziehen sich alle auf Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit, setzen also die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge überhaupt voraus. Selbst die Ausdehnung ist etwas anderes als

Räumlichkeit überhaupt. Denn Ausdehnung kann sowohl in Ansehung des Raums (extensio) als in Ansehung der Zeit (protensio) statt finden. Von allen diesen Prädicaten kann daher erst in der Folge die Rede seyn, wenn wir Raum und Zeit selbst noch etwas weiter in Erwägung gezogen haben.

§. 23.

Der Raum hat (wird vorgestellt als habend) drey Dimensionen, nähmlich Länge (longitudo), Breite (latitudo) und Höhe oder Tiefe (altitudo s. profunditas), welche in Ansehung eines Dinges im Raume zusammen genommen die Dicke (crassitudo) desselben ausmachen. Die Zeit aber hat nur Eine Dimension, welche man analogisch mit der ersten Dimension des Raumes die Länge nennen kann. Vermöge dieser Analogie wird die Zeit selbst auch als eine unendliche Linie vorgestellt, in welcher man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Theile von unbestimmbarer Größe unterscheidet.

Anmerkung.

Gewöhnlich nennt man die dritte Dimension des Raumes selbst Dicke. Allein die Dicke entsteht erst durch Verbindung aller drey Dimensionen des Raumes und von dem Raume selbst kann man auch nicht sagen, daß er dick sey, sondern nur von einem Dinge, welches im Raume nach allen drey Dimensionen angeschaut wird, also von einem Körper. Daß

aber die Zeit als eine unendliche Linie vorgestellt wird, kommt unstreitig daher, daß wir an ihr nicht verschiedene Dimensionen unterscheiden können, weil wir in ihr nur ein beständiges Nacheinander vorstellen. Dieses Nacheinander aber läßt sich wegen der Verwandtschaft des inneren und äußeren Sinnes am leichtesten durch einen im unendlichen Raume ins Unendliche fortschreitenden und dadurch eine Linie beschreibenden Punct gleichsam schematisiren. Hieraus entspringen dann wieder andere Schemate oder Sinnbilder der Zeit, welche aber nicht hierher gehören, z. B. eines unaufhaltsam fortfließenden Stromes, einer auf gleiche Weise fortrollenden Kugel, eines beflügelten Genius, eines Gottes mit doppeltem entgegen gesetzten Antlitze, welches letzte Bild sich auf die beyden Haupttheile der Zeitlinie bezieht. Indem wir uns nähmlich vorstellen, daß der Punct einen Theil der Zeitlinie bereits beschrieben, einen anderen aber noch zu beschreiben hat, so entstehen in uns die Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft als zwey Theilen der Zeitlinie, deren einer stets zunehmen und der andere stets abnehmen, die aber dennoch nach entgegen gesetzten Richtungen (jener a parte ante, dieser a parte post) unendlich seyn müßten, deren Größe sich daher auch gar nicht bestimmen läßt. Die Gegenwart wäre sonach eigentlich gar kein Theil der Zeitlinie, sondern der die Linie beschreibende Punct selbst, als Gränze der Vergangenheit und Zukunft gedacht, welcher daher auch ein Zeitpunct oder Augenblick (instans) heißt. Indessen nimmt man das Wort: Gegenwart, nicht in diesem strengen metaphysischen Sinne, sondern versteht darunter gemeinhin die (bald

größeren bald kleineren) Theile der Vergangenheit und Zukunft, welche einander zunächst liegen, und folglich zusammen genommen auch einen Theil der Zeitlinie von unbestimmter Größe ausmachen.

§. 24.

Raum und Zeit heißen absolut, wieferne sie an und für sich als einige, stetige und unendliche Größen betrachtet werden (§. 18.), relativ, wieferne man in ihnen gewisse Theile unterscheidet und auf einander bezieht.

§. 25.

Raum und Zeit heißen erfüllt, wiefern Objecte der Wahrnehmung in ihnen angetroffen werden, leer, wieferne man sich dieselben ohne dergleichen vorstellt. Ob es leere Räume und leere Zeiten (vacua) gebe, ist eine nicht hierher gehörige Frage, wird aber tiefer unten beantwortet werden.

§. 26.

Was im Raum ist, ist irgendwo (alicubi), was in der Zeit ist, irgendwann (aliquando). Der bestimmte Theil des Raums, den ein Gegenstand einnimmt, heißt sein Ort (locus), und der bestimmte von ihm eingenommene Theil der Zeit, seine Dauer (duratio).

§. 27.

Ausgedehnt im weiteren Sinne

ist ein Ding, wiefern er gewisse Raum- oder Zeittheile einnimmt. Die Ausdehnung ist also theils eine räumliche theils eine zeitliche. Jene heißt auch vorzugsweise oder im engeren Sinne Ausdehnung (extensio), diese aber könnte man Vordehnung (protensio) nennen (§. 22. Anm. 3.).

§. 28.

Wenn ein Ding seinen Ort (§. 26) verändert, so bewegt es sich. Da nun diese Veränderung nicht anders als nach und nach geschehen kann, so bezieht sich das Prädicat der Bewegung (motus s. motio) auf Raum und Zeit zugleich. Jede Bewegung kann daher auch als eine protensive Extension angesehen werden.

Anmerkung.

Als Veränderung des Orts kann die Bewegung selbst dann erklärt werden, wenn das ganze bewegte Ding seinen Ort nicht verändert (wie die Bewegung einer Kugel um ihre Achse). Denn es verändern doch alsdann wenigstens die Theile des bewegten Dinges ihren Ort. Bey jeder Bewegung nun, sie mag Ortsveränderung des Ganzen oder der Theile seyn, findet protensive Extension statt. Denn das Bewegte extendirt sich im Raume, aber nicht so, daß es größer wird (mehr Raum auf einmahl einnimmt), sondern so, daß es vor- rück- seit- auf- oder niederwärts schreitet (Raum durchgeht), mithin protensiv. Daher kann man selbst von einem mathematischen Puncte,

der sich bewegt (z. B. eine Kreislinie beschreibt), sagen, daß er sich protensiv extendire, ob er gleich für sich selbst betrachtet keinen Raum einnimmt oder nicht ausgedehnt ist. Wegen dieser nothwendigen Beziehung der Bewegung auf Raum und Zeit wird auch die Geschwindigkeit derselben durch Vergleichung des Extensiven und Protensiven an ihr geschätzt: wovon tiefer unten. Es liegt also dem für die gesammte Physik so wichtigen Prädicate der Bewegung die dritte Sinnescategorie als Syntheſe der beyden ersten (§. 22.) zum Grunde. Um so weniger durfte diese in einem vollständigen Systeme der Erkenntnißlehre übergangen werden.

§. 29.

Dinge in Raum und Zeit sind entweder von einander entfernt (distantia s. remota) oder an einander gränzend (confinia s. contigua). Die Entfernung der Dinge in Raum und Zeit ist bestimmt durch den Zwischenraum (intervallum locale) und die Zwischenzeit (intervallum temporale). Die größere Entfernung heißt Weite (longinquitas), die kleinere, Nähe (propinquitas).

Anmerkung.

Wenn die Wörter: Raum und Zeit, in den Ausdrücken: Zeitraum oder geraume Zeit, combinirt werden, so beziehen sie sich immer nur auf die Zeit und zwar auf eine längere Zeit. Ein Zeitraum wird daher auch ein Zeitumlauf oder Zeitab-

schnitt (periodus) genannt, und durch Zeiteinschnitte (epochae) begränzt. Daher macht eine Begebenheit Epoche (wie die Reformation), wenn sie als ein merkwürdiger Incidentpunct zur Begränzung einer Geschichtsperiode gebraucht werden kann.

§. 30.

Das Verhältniß der Dinge in Rücksicht ihres Orts heißt ihre Stellung oder Lage (situs), ihr Verhältniß in der Zeit aber entweder Zugleichseyn (simultaneitas), wenn sie zu einerley Zeit, oder Aufeinanderfolge (successio), wenn sie zu verschiedenen Zeiten sind. Im letzten Falle ist das Eine vorhergehend (prius), das Andere nachfolgend (posterius).

Anmerkung.

Alle diese aus den Sinnescategorien der Räumlichkeit u. s. w. (§. 22.) abgeleiteten sinnlichen Prädicate der Dinge können sinnliche Postprädicamente oder Prädicabilien der Sinnlichkeit genannt werden, um sie von den im strengeren Sinne sogenannten Categorien oder Prädicamenten zu unterscheiden. Aus der alten Categorientafel (§. 22. Anm. 1.) gehören also hierher die 3 Prädicamente: Ubi, quando, situs, und die 4 Postprädicamente: prius, simul, posterius, motus. Das fünfte Postprädicament (oppositum) ist entweder ein bloß logisches Verhältniß der Begriffe, oder gehört zu den Verstandesprädicabilien, wenn es ein reales Verhältniß der Erkenntnißobjecte andeuten soll. Von allen diesen sinnlichen Prädicaten der Dinge gilt nun dasselbe,

was von den Vorstellungen des Raums und der Zeit selbst gilt, daß sie den Dingen nur als sinnlich vorgestellten Gegenständen oder als Erscheinungen zukommen (§. 21. Anm. 3.). Hieraus folgt aber nicht, daß die Vorstellungen der Sinnlichkeit an und für sich selbst betrachtet dunkel und verworren seyen *). Denn wenn das Gemüth nur lebhaft und mannigfaltig genug afficirt worden ist, so können die dadurch erweckten sinnlichen Vorstellungen einen hohen Grad von Klarheit erreichen. Was aber die Verworrenheit anlangt, so ist dieß nicht ein Fehler der sinnlichen, sondern der intellectuellen Vorstellungen oder der Begriffe, dessen Verschuldung also der Verstand zu tragen hat (Log. §. 33. nebst Anm.). Eben deßhalb kann man auch nicht sagen, daß die Sinnlichkeit uns täusche und betrüge. Vielmehr liefert sie durch die von ihr erzeugten Anschauungen und Empfindungen den Stoff zu Begriffen und mithin ein Hauptelement der Erkenntniß, daß durch eine höhere Thätigkeit weiter zu verarbeiten ist, wie

*) Wolf sagt in seiner Psychol. emp. (§. 54.); Facultas cognoscendi inferior dicitur, qua ideas et notiones obscuras nobis comparamus; superior est, qua ideas et notiones distinctas acquirimus. Und in der Psychol. rat. (§. 98.); Dum sentimus sibi anima repraesentat substantiarum simplicium mutationes intrinsecas, sed in unum confusas. — Daran war aber Wolf's großer Vorgänger Schuld, der in seinen nouveaux essais gesagt hatte: Les idées des qualités sensibles, comme de la couleur, de la saveur etc. (qui en effet ne sont que des phantomes) nous viennent des sens, c'est à dire, de nos perceptions confuses.

sofort gezeigt werden soll. Vergl. Fund. §. 79. Anm. 5., wo auch die Frage beantwortet ist, ob die Sinnlichkeit sich in Ansehung des Erkennens bloß leidend verhalte *).

*) Statt daß Viele sonst den Sinn (die Anschauung und Empfindung) gegen den Verstand (den Begriff) herabsetzten, fangen jetzt Manche an, den Verstand gegen den Sinn herabzusetzen und vom Verstande so verächtlich zu reden, als müßte man sich desselben schlechterdings entäußern, wenn man zur Anschauung des Wahren gelangen wolle. Beyde Einseitigkeiten muß eine richtige Theorie vom Erkenntnißvermögen aufheben.

Des zweyten Abschnitts

zweytes Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

§. 31.

Das Denken als Factum erkennt schon die Logik an (Log. §. 13.), untersucht es aber nur von seiner analytischen Seite oder als bloßes Denken (Log. §. 8.). Die Metaphysik hingegen soll es von seiner synthetischen Seite oder als ein Denken realer Gegenstände betrachten (§. 2.). Sie erwägt also, wieferne sie Analytik des Denkvermögens oder des Verstandes ist, den Verstand als eine Potenz des Erkenntnißvermögens, die sich über das Anschauungs- und Empfindungsvermögen oder den Sinn erhebt, und die Begriffe als mittelbare Vorstellungen, welche aus den Anschauungen und Empfindungen als unmittelbaren Vorstellungen erzeugt werden, mithin als Elemente der Erkenntniß in ihrem Ursprunge und in ihrer objectiven Beziehung oder realen Bedeutung.

§. 32.

Da aber die reine Metaphysik nur die ursprüngliche Erkenntnißform untersucht (§. 1. Anm. 3.), so untersucht sie als Analytik des Verstandes auch nur die Art und Weise, wie reale Gegenstände gedacht werden, oder die Handlungsweise des Gemüthes beym Vorstellen der Objecte durch Begriffe nach seiner ursprünglichen Gesetzmäßigkeit. Diese Form des synthetischen Denkens kann auch Form des Verstandes und der Begriffe, oder, wie ferne diese Form sich aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachten läßt, in der Mehrzahl Formen des Verstandes und der Begriffe heißen. Der dem Verstande gegebene Stoff aber sind die sinnlichen Vorstellungen selbst, deren Form die Analytik der Sinnlichkeit untersucht hat.

§. 33.

Durch den Sinn wird nähmlich dem Gemüthe eine Menge von Dingen in Raum und Zeit, mithin ein Mannigfaltiges, dessen Einzelheiten theils neben, theils nach einander sind, gegeben (§. 17. ff.). Der Verstand muß nun

1) dieses Mannigfaltige durchgehen (discurrere), um in demselben gewisse Merkmahle (notae) sinnlich vorgestellter Gegenstände ab-

zusondern (abstrahere) und zu unterscheiden (discernere).

2) auf diese verschiedenen Merkmahle als zusammen gehörige wieder hinsehen (reflectere), um sie zur Einheit einer höheren Vorstellung zu verbinden, oder in eine höhere Einheit des Bewußtseyns aufzunehmen (conjungere), mithin einen Begriff (notio) daraus zu bilden.

3) die so gebildeten Begriffe auf die sinnlich vorgestellten Gegenstände beziehen, um diese dadurch zu bestimmen oder in Gränzen einzuschließen (determinare) und so von einander als bestimmte Objecte zu unterscheiden (dignoscere). — In dieser dreyfachen Thätigkeit besteht das synthetische Denken oder das Erkennen (cognoscere — §. 7.).

Anmerkung.

Wenn wir hier eine dreyfache Operation des Verstandes (abstrahendo discernere — reflectendo conjungere — determinando dignoscere) unterscheiden, so muß wieder bemerket werden, daß diese Trennung nur in unserem frey construirten philosophischen oder transcendentalen, nicht aber im gemeinen oder empirischen Bewußtseyn statt finde, wo jene dreyfache Operation in ihrer Verbindung mit der Wahrnehmung nur Einen Act ausmacht. Während der Sinn anschaut, durchgeht auch der Verstand das vorgehaltene Mannigfaltige, sondert Merkmahle, vereinigt sie, und bildet sofort einen Begriff vom Objecte, wodurch er dasselbe von allen anderen Objecten unterschei-

det, mithin erkennt. Das Erkennen ist daher nichts anderes als ein Bilden und Beziehen von Begriffen auf gegebene Gegenstände, wodurch sie als bestimmte Objecte von anderen unterschieden werden. Diejenige Einheit nun, welche dadurch in das Mannigfaltige sinnlicher Vorstellungen von Objecten gebracht wird, kann eben deßhalb die synthetische oder objective Verstandeseinheit heißen, um sie von einer bloß subjectiven Verknüpfung der Vorstellungen zu unterscheiden, die nur durch Analyse schon vorhandener Begriffe zu Stande kommt, mithin bloße Folge einer schon vorhergegangenen Synthese ist, und daher die analytische oder subjective Verstandeseinheit heißen kann.

§. 34.

Wenn ein Erkenntnißobject durch einen Begriff gedacht, mithin das Verhältniß des Objects und seines Begriffes zu einander in Gedanken bestimmt wird, so ist das Denken ein synthetisches Urtheilen; wenn aber auf einen schon vorhandenen Begriff eines seiner Merkmahle bezogen, mithin das Verhältniß beyder zu einander in Gedanken bestimmt wird, so ist es ein analytisches Urtheilen. Jenem liegt die objective, diesem die subjective Verstandeseinheit zum Grunde.

Anmerkung 1.

Urtheilen, sagt die Denklehre (Log. §. 51.), heißt denken, wie sich Vorstellungen in Beziehung auf ein dadurch vorzustellendes Object verhalten, mithin ihr Verhältniß zur Einheit des Bewußtseyns

bestimmen. Da nun diese Einheit entweder eine synthetische oder analytische ist (§. 33. Anm.), so ist das Verhältniß der Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns entweder ein Verhältniß des Begriffes zu dem wahrgenommenen (durch Sinnlichkeit vorgestellten) Objecte selbst, oder ein Verhältniß des Merkmahls eines Begriffs zu seinem Begriffe. Dieß ist der wahre und ursprüngliche Unterschied synthetischer und analytischer Urtheile. Wenn wir jetzt ein Erkenntnißobject wahrnehmen und denken: Dieses Ding ist ein Thier, so urtheilen wir synthetisch; denken wir aber nun weiter: Ein Thier ist ein organisches Wesen, so urtheilen wir analytisch. Das letzte Urtheil setzt nähmlich voraus, daß wir schon vorher an wahrgenommenen Thieren das Merkmahl der Organisation gefunden, und in den Begriff des Thieres aufgenommen haben; daher wir es denn freylich hinterher wieder aus dem Begriff heraus finden können. Eben so wenn wir sagen: Diese Linie (die wir da an der Tafel wahrnehmen) ist eine Kreislinie, so urtheilen wir synthetisch; analytisch aber, wenn wir sagen: Die Kreislinie ist rund, welches Urtheil wir gar nicht fällen könnten, wenn wir nicht das Merkmahl der Rundung schon in den Begriff der Kreislinie aufgenommen hätten. Die synthetischen Urtheile beziehen sich daher ursprünglich immer auf bestimmte Erkenntnißobjecte (diese werden eben dadurch bestimmt und erkannt, mithin die Erkenntniß wirklich erweitert), die analytischen aber auf schon vorhandene Begriffe von Objecten (die Begriffe werden also dadurch nur verdeutlicht oder die Erkenntniß erläutert). In jenen ist das Object selbst Subject des

Urtheils, und das Prädicat der Begriff vom Objecte als Merkmahl desſelben gedacht; in dieſen iſt der Begriff vom Objecte Subject des Urtheils, und das Prädicat ein einzelnes zum Begriffe gehöriges Merkmahl. Nun iſt aber ein Begriff als ſolcher nicht durchgängig beſtimmt (in Anſehung aller möglichen Merkmahle), ſondern enthält, wie er jedes Mahl gedacht wird, nur eine unbeſtimmte Menge von Merkmahlen, und läßt daher noch weitere Beſtimmungen zu. Hierzu iſt dann eine anderweite Syntheſe erforderlich. Daher kann es auch Urtheile geben, welche in verſchiedener Beziehung als ſynthetiſche und analytiſche betrachtet werden können. Dieſer Fall findet ſtatt, wenn das Urtheils-Subject zwar ebenfalls ein Begriff von irgend einem Objecte, und das Urtheils-Prädicat ein einzelnes Merkmahl iſt, das aber nicht urſprünglich in den Begriff aufgenommen war, ſondern erſt hinterher, nachdem der Begriff ſchon gebildet iſt, in denſelben zur näheren Beſtimmung aufgenommen wird. Hätte z. B. jemand ein Thier oder eine Kreislinie urſprünglich, jenes nur als ein organiſches Weſen, dieſe nur als eine runde Figur gedacht, und nähme nun noch in jenen Begriff das Merkmahl der willkührlichen Bewegung, in dieſen das der gleichen Durchmeſſer auf, ſo würden die Urtheile: Ein Thier (als ein organiſches Weſen überhaupt gedacht) iſt ein Weſen, das ſich willkührlich bewegen kann, und: Eine Kreislinie (als runde Figur überhaupt gedacht) hat lauter gleiche Durchmeſſer, für dieſes denkende Subject ſynthetiſch ſeyn; denn es wird von ihm ein neues (in ſeinem Begriffe noch nicht vorhandenes) Merkmahl in denſelben durch eine anderweite Syntheſe aufgenom-

men. Für ein anderes denkendes Subject aber, welches diese Syntheſe ſchon gemacht hätte, würden jene Urtheile analytiſch ſeyn, weil es ein Thier und eine Kreislinie gar nicht anders als mit dieſen Merkmahlen (den Begriff nicht anders als ſo beſtimmt) denken würde. Man muß alſo die ſyntheriſchen Urtheile in der urſprünglichen und ſtrengen Bedeutung unterſcheiden von denen, die nur in der relativen und weiteren ſo genannt werden. Beziehe ich auf ein Erkenntnißobject (X) einen Begriff (A), ſo daß eben dadurch der Begriff vom Object erſt gebildet wird, ſo urtheile ich urſprünglich ſynthetiſch; analytiſch aber, wenn ich auf dieſen Begriff (A) irgend ein zu demſelben gehöriges Merkmahl (b, c, d, e) beziehe, weil, wenn der Begriff urſprünglich in ſeiner dem Objecte angemeſſenen Vollſtändigkeit und Beſtimmtheit gedacht werden ſoll, er nicht anders als mit dieſen Merkmahlen gedacht werden kann. Wer ihn aber noch nicht in dieſer Vollſtändigkeit und Beſtimmtheit, ſondern etwa nur mit den Merkmahlen b und c gedacht hat, für den werden die Urtheile: A iſt d, A iſt e, auch ſynthetiſch ſeyn. Sie ſind es aber nur in relativer Hinſicht oder in der weiteren Bedeutung. Man könnte jenen Unterſchied zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen auch den objectiven oder metaphyſiſchen, dieſen den ſubjectiven oder logiſchen nennen. *)

*) Daher iſt auch in der Logik (§. 67. Anm. 1.) der Unterſchied zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen nur aus dem ſubjectiven Geſichtspuncte beyläufig beſtimmt, und das Weitere darüber bis hierher verſparrt worden.

Anmerkung 2.

In Kant's Kritik der reinen Vernunft (S. 10. Ausg. 3.) wird der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen so bestimmt: „In allen Urtheilen, worin das Verhältniß eines Subjects zum Prädicate gedacht wird — ist dieses Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Falle nenne ich das Urtheil analytisch, in dem anderen synthetisch." — Nachher wird der Satz: Alle Körper sind ausgedehnt, als Beyspiel eines analytischen, und der Satz: Alle Körper sind schwer, als Beyspiel eines synthetischen Urtheils angeführt. Hier ist nun offenbar bloß der subjective Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen angegeben. Denn es ist immer nur die Rede von einem schon vorhandenen Begriffe, nähmlich des Körpers, auf welchen in dem ersten Urtheile bloß das Merkmahl der Ausdehnung, in dem anderen außer diesem auch das Merkmahl der Schwere bezogen wird. Daher haben denn auch die Gegner der Kritik mit Recht eingewendet, daß für sie das zweyte Urtheil eben sowohl analytisch sey, als das erste, weil sie sich jeden Körper als schwer dächten. Eben dieselbe Bewandtniß hat es mit dem weiterhin (S. 15.) angeführten, und durch die darüber entstandenen Streitigkeiten fast berüchtigt gewordenen Urtheile: $7 + 5 = 12$. Für denjenigen nähmlich, der die durch das + angezeigte Syntheje (die Addition) noch nicht vorgenommen hat, ist es allerdings synthe-

tisch; für denjenigen aber analytisch, der sie schon vollzogen hat, weil er nun die Summe von 7 und 5 gar nicht anders denn als 12 denken kann. So oft wir also schon gegebene Begriffe von Gegenständen durch neu aufgenommene Merkmahle, es sey vermittelst empirischer Wahrnehmung (a posteriori) oder vermittelst einer reinen (intuitiven oder discursiven) Construction (a priori), näher bestimmen, urtheilen wir freylich synthetisch; ist aber diese Synthese einmahl vollzogen, so ist dasselbe Urtheil für uns ein analytisches. Soll daher zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen ein Unterschied statt finden, der mehr als relativ und objectiv ist, so muß er so, wie es im Paragraphe geschehen, bestimmt werden.

§. 35.

Da alles Denken ein (synthetisches oder analytisches) Urtheilen ist, indem durch das Denken entweder ein Begriff auf sein Object selbst, oder ein Merkmahl auf seinen Begriff bezogen wird: so muß die Handlungsweise des Verstandes beym Denken der Handlungsweise desselben beym Urtheilen völlig adäquat seyn. Es müssen daher auch die ursprünglichen Formen der Begriffe mit den ursprünglichen Formen der Urtheile im genauesten Zusammenhange stehen. Man kann folglich, um jene vollständig aufzufinden, sich dieser als eines durch die Logik dargebothenen Leitfadens bedienen.

Anmerkung.

Die Logik kann zwar zeigen, wie (nach welchen Formen) gegebene Begriffe in Urtheilen überhaupt zusammen gedacht werden; aber da der Ursprung oder die Erzeugung der Begriffe selbst durch das synthetische Denken jenseits ihrer Gränzen liegt, so betrachtet sie die Begriffe nur als gegebene Vorstellungen, und überläßt es der Metaphysik, zu zeigen, wie (nach welchen Formen) Begriffe von Objecten gebildet, oder Gegenstände überhaupt gedacht werden. Sie arbeitet aber als bloße Denklehre der Metaphysik als Erkenntnißlehre eben dadurch vor, daß sie die ursprünglichen Urtheilsformen ausmittelt, weil sich nun aus denselben die ursprünglichen Begriffsformen wegen des natürlichen und nothwendigen Zusammenhanges beyder ableiten lassen (Log. §. 50 Anm. 2.) Die Entdeckung dieses Verhältnisses und die dadurch allein mögliche vollständige und systematische Darstellung der ursprünglichen Verstandesbegriffe, ist ein wesentliches Verdienst der Kantischen Kritik und beurkundet den tiefen Blick ihres Urhebers in den Organism des menschlichen Geistes so sehr, daß sie schon allein hinreichen würde, in ihm einen der ersten philosophischen Genien zu verehren. Diese Verehrung aber darf uns nicht abhalten, auch die dabey gethanen Fehltritte des großen Mannes zu bemerken, und unverhohlen aufzudecken.

§. 36.

Wenn man sich die ursprünglichen Denkformen in abstracto, d. h. abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Be-

wußtseyn zu wirklichen Begriffen von erkannten Gegenständen verschmolzen sind (dem Mannigfaltigen sinnlicher Vorstellungen, das durch sie zur objectiven Einheit verbunden wird) vorstellt: so denkt man nichts weiter als Objecte überhaupt, d. h. allgemeine Vorstellungen von Dingen, die zur Erkenntniß auf irgend eine Art gegeben werden mögen, mithin Begriffe, durch welche nicht die erkannten Gegenstände selbst, sondern nur gewisse Merkmahle (Prädicate, Categorien) derselben vorgestellt werden. Da nun die Erkenntnißgegenstände nicht anders gedacht werden können, als es der ursprünglichen Einrichtung unseres Gemüths gemäß ist, jene Denkformen aber in dieser Urform des Ichs (Fund. §. 74.) selbst mit begriffen sind: so folgt 1) daß eben dadurch alle die Merkmahle a priori bestimmt sind, welche von einem Objecte überhaupt, wiefern es gedacht wird, prädicirt werden können; 2) daß jene Begriffe eben diese a priori bestimmten Merkmahle sind; und 3) daß sie reine, allgemeine und nothwendige Vorstellungen sind. Sie können daher auch die Ur- oder Stammbegriffe des Verstandes, oder vorzugsweise Verstandescategorien genannt werden.

Anmerkung.

Der Kürze wegen wird hier bloß auf dasjenige zurück verwiesen, was oben (§. 20 — 22.) von den Sinnescategorien gesagt worden ist. Denn was dort von diesen Vorstellungen dargethan wurde, paßt (mutatis mutandis) auch auf die Verstandescategorien. Wir verstehen demnach unter Categorien überhaupt nicht bloß die Ur- oder Stammbegriffe des Verstandes, sondern alle ursprünglichen Prädicate der Erkenntnißobjecte, sie mögen im Erkenntnißvermögen überhaupt, oder in den verschiedenen Potenzen desselben, die wir ja doch nur durch unsere (philosophische) Abstraction und Reflexion unterscheiden, gegründet seyn.

§. 37.

Wie in der Logik (§. 25 und 53.) die Begriffe und Urtheile in Ansehung ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet wurden, so sind auch in der Metaphysik die durch Begriffe zu bestimmenden und zu beurtheilenden Erkenntnißobjecte aus diesem vierfachen Gesichtspuncte zu betrachten, um diejenigen Verstandescategorien auszumitteln, welche aus der ursprünglichen Erkenntnißform des Gemüthes hervorgehen.

§. 38.

Den Urtheilsformen der Quantität, vermöge welcher wir individual, pluralis (oder particular) und universal urtheilen (Logik §. 54.), entsprechen eben so viele die

Quantität der Erkenntnißobjecte betreffende Categorien: Einheit (unitas), Vielheit (pluritas), Allheit (universitas s. omnitudo).

Anmerkung.

Wie fern ein individuales Urtheil als objectiv gültig gedacht (auf einen realen Gegenstand der Erkenntniß bezogen) wird, wird das Subject des Urtheils selbst als ein Object gedacht, dem Einheit zukomme, oder das ein einzelnes Ding (individuum) sey. — Wie ferne das plurative (oder particuläre) Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird das Subject des Urtheils selbst als ein Object gedacht, dem Vielheit zukomme, oder das ein vielfaches Ding (e pluribus [partibus] constans) sey. — Wiefern endlich das universale Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird das Subject des Urtheils selbst als ein Object gedacht, dem Allheit zukomme, oder das aus Vielem bestehe und doch zugleich Eins (totum) sey. Der dritte Begriff entspringt daher aus der Verknüpfung der beyden vorhergehenden, und alle drey verhalten sich zu einander wie These, Antithese und Synthese. Diese Synthese ist aber nicht ein bloßes Hinzudenken der Einheit zur Vielheit (denn dieß würde bloß eine größere Vielheit geben), sondern ein Denken der Vielheit als Einheit, mithin ein Bestimmen der Vielheit durch den Begriff der Einheit. Es ist daher die Synthese, wodurch Allheit gedacht wird, ein eben so eigenthümlicher Verstandesact als diejenigen, wodurch Einheit und Vielheit gedacht werden. Darum muß aber auch der Begriff der Allheit mit zu den ursprünglichen Quantitätsbegriffen gerechnet werden.

§. 39.

Den Urtheilsformen der Qualität, vermöge welcher wir positiv, negativ und limitativ urtheilen (Logik §. 55.), entsprechen eben so viele die Qualität der Erkenntnißobjecte betreffende Categorien: Gesetztseyn (positio), Nichtgesetztseyn (negatio), Beschränktseyn (limitatio).

Anmerkung 1.

Wie fern ein positives Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird im Subjecte des Urtheils als einem Objecte der Erkenntniß etwas (eine Qualität) als ein Gesetztes oder Positives gedacht. — Wie ferne das negative Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird im Subjecte des Urtheils als Erkenntnißobjecte etwas als ein Nichtgesetztes oder Negatives gedacht. — Wie fern endlich das limitative Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird im Subjecte des Urtheils als Erkenntnißobjecte eine solche Verknüpfung des Positiven und Negativen gedacht, wodurch es sich nicht aufhebt, sondern nur gegenseitig beschränkt, mithin eine gewisse Beschränkung. Der dritte Begriff entspringt daher aus der Verbindung der beyden vorhergehenden und verhält sich zu ihnen als ihre Syntheſe. Diese Syntheſe ist aber nicht ein bloßes Zusammendenken der Position und Negation (denn diese würden sich gegenseitig aufheben), sondern ein Denken des Positiven als bestimmt durch etwas Anderes, was als negativ gedacht wird. Es ist also die Syntheſe, wodurch Limitation gedacht wird, ein eben so eigenthümlicher Verstandesact als

diejenigen, wodurch Position und Negation gedacht werden. Folglich steht auch jener Begriff mit Recht unter den ursprünglichen Qualitätsbegriffen.

Anmerkung 2.

In der schon oben (§. 22. Anm. 1.) angeführten Kantischen Categorientafel heißt die erste Categorie der Qualität: Realität. Es ist aber auch bereits (§. 12.) gezeigt worden, daß dieses unrichtig sey, da der Begriff der Realität, wiefern er als Prädicat (Categorie) der Erkenntnißobjecte gedacht wird, eine viel höhere Dignität hat, indem er die Grundlage oder gleichsam der Centralpunct aller übrigen Categorien ist *). Es könnte, z. B. von Einheit, Vielheit, Allheit der Objecte überall nicht die Rede seyn, wenn ich nicht ursprünglich ein Reales, das ich nach diesen Begriffen denken könnte, voraussetzte, mithin von jedem Erkenntnißobjecte zuerst Realität prädicirte, ehe sonst etwas von demselben prädicirt wird. Eben dieß ist nun auch der Fall in Ansehung der Categorien der Qualität. Nur in Beziehung auf ein schon vorausgesetztes Reale kann von Position, Negation und Limitation die Rede seyn. Alle diese Begriffe gehen nähmlich auf die Qualitäten der Erkenntnißobjecte; mithin muß ich immer ein Rea-

*) Das Wort Realität wird zwar auch zuweilen so gebraucht, daß es eine positive Qualität bedeutet, aber nur in der Mehrzahl gedacht oder gesprochen, z. B. wenn Gott ein allerrealestes Wesen genannt wird, oder in dem Satze: Bloße Realitäten widerstreiten sich nicht. Hingegen die Realität überhaupt bedeutet das Seyn schlechthin ohne Rücksicht auf die Bestimmungen, mit welchen oder ohne welche etwas ist.

les zuerst denken, ehe ich von Qualitäten desselben reden, und diese setzen oder aufheben kann. Durch den Begriff der Position wird also nicht das Reale selbst gedacht, so daß Position = Realität wäre, sondern etwas am oder im Realen. Eben darum wird auch durch den Begriff der Negation nicht das Reale selbst aufgehoben, sondern lediglich etwas am oder im Realen, welches daher dieses Aufhebens ungeachtet ein Reales bleibt. Sobald man hingegen Realität zur ersten Categorie der Qualität macht, so müßte Negation als ein Aufheben des Realen selbst gedacht werden. Da aber die Categorien Stammbegriffe des Verstandes und als solche allgemeine und nothwendige Merkmahle der Erkenntnißobjecte seyn sollen, so wäre es ja der ärgste Widerspruch im Denken, das Reale zu negiren und doch Negation als Merkmahl des Realen zu denken. Die Categorien der Qualität bedeuten also nur, daß wir an den Gegenständen der Erkenntniß als realen Dingen einiges zu setzen, anderes aufzuheben genöthiget sind, woraus dann der Begriff der Beschränkung nothwendig hervorgeht. Denn ein Ding, in welchem nicht alles, sondern nur einiges gesetzt, anderes aufgehoben ist, ist eben darum ein beschränktes Ding. Ohne diese Beschränktheit wäre gar keine Unterscheidung, mithin auch keine Erkennung der Dinge möglich.

§. 40.

Den Urtheilsformen der Relation, vermöge welcher wir categorisch, hypothetisch und disjunctiv urtheilen (Log. §. 57.) entsprechen eben so viele die Relation der Er-

kenntnißobjecte betreffende Categorien: Beständlichkeit (substantialitas), Ursachlichkeit (caussalitas), Gemeinschaft (commercium) oder Wechselwirkung (mutua efficacitas).

Anmerkung.

Wie fern ein categorisches Urtheil, in welchem sich die Urtheilselemente wie Gegenstand und Merkmahl verhalten, als objectiv gültig gedacht wird, wird zwischen demjenigen, was als Gegenstand und Merkmahl auf einander bezogen wird, ein solches Verhältniß gedacht, daß das Eine (A) nur als Subject des Andern (B) und dieses nur als Prädicat von jenem vorgestellt werden kann. A soll für sich obwohl mit B, B aber nicht für sich, sondern nur in A bestehen. A heißt daher selbst ein für sich bestehendes oder ein beständliches Ding (ens subsistens s. substantia), B aber ein, einem Andern anhangendes oder ein anhängiges Ding (ens inhaerens). Letztes heißt auch ein zufälliges Ding (accidens), so fern es jenem zufällt, d. h. bald ihm anhängt, bald nicht. Der Begriff der Beständlichkeit (subsistentia s. substantialitas) hat daher, als eine Relation der Dinge betreffend, sein nothwendiges Correlat im Begriffe der Anhängigkeit (inhaerentia), und beyde müssen immer zugleich gedacht werden. Wenn z. B. jemand das Urtheil: Ein Neger ist schwarz, als objectiv gültig aufstellt, so denkt er den Neger als das Beständliche, und die Schwärze als das Anhängige, beydes aber nothwendig zusammen. Daher kann auch der erste Begriff die Stelle des zweyten

in der Categorientafel mit vertreten; und so bey allen übrigen. — Wie fern ein hypothetisches Urtheil, in welchem sich die Urtheilselemente wie Grund und Folge verhalten, als objectiv gültig gedacht wird, wird zwischen demjenigen, was als Grund und Folge auf einander bezogen wird, ein solches Verhältniß gedacht, daß das Eine (A) nur als bestimmend das Seyn des Anderen (B) und dieses in Ansehung seines Seyns nur als bestimmt durch jenes vorgestellt werden kann. A soll ein realer Grund von B, und B eine reale Folge von A seyn. A heißt daher ein Wirkendes oder eine Ursache *) (ens efficiens s. caussa), B ein Gewirktes oder eine Wirkung (effectus s. ens effectum), welche als abhängig (dependens) von jener gedacht wird. Der Begriff der Ursachlichkeit (caussalitas) hat daher, als eine Relation der Dinge betreffend, sein nothwendiges Correlat im Begriffe der Abhängigkeit (dependentia), und beyde müssen immer zugleich gedacht werden. Stellt z. B. jemand das Urtheil auf: Wenn die Sonne scheint, so ist es hell, so denkt er die scheinende Sonne als das Ursachliche, und die Helligkeit als das Gewirkte oder Abhängige, beydes aber nothwendig zusammen. — Wiefern endlich ein disjunctives Urtheil, in welchem sich die Urtheilselemente wie Ganzes und Theile verhalten, als objectiv gültig gedacht wird, wird zwischen dem-

*) Nicht Ursach, wie manche schreiben. Denn Ursache ist eine Sache, die den Ursprung von etwas enthält.

jenigen, was als Ganzes und Theile auf einander bezogen wird, ein solches Verhältniß gedacht, daß das Eine (A) das Andere (B) und dieses jenes bestimmt, also beyde sich gegenseitig bestimmen, oder wechselseitig auf einander wirken, und in dieser gemeinschaftlichen Wirksamkeit Ein Ganzes ausmachen. Diese Gemeinschaft oder Wechselwirkung wird daher als ein Thun und Leiden von beyden Seiten (mutua activitas et passivitas) gedacht, und beydes nothwendig zusammen. Wenn z. B. jemand den menschlichen Körper als ein Ganzes denkt, das aus festen und flüßigen Theilen besteht (nach dem disjunctiven Urtheile: Die Theile des menschlichen Körpers sind entweder feste oder flüßige), so denkt er dieselben als so verbunden, daß sie sich gegenseitig bestimmen, und vermittelst dieser Gemeinschaft den ganzen in allen seinen Theilen zusammen hängenden Körper ausmachen. Es werden also hier Substanzen auf einander als Ursachen und Wirkungen gegenseitig bezogen; daher auch hier der dritte Begriff durch Synthese der beyden ersten entstanden, aber dennoch ein eigenthümlicher Stammbegriff des Verstandes ist. Denn er fordert einen eigenthümlichen Verstandesact, wie jene, und nicht ein bloßes Zusammendenken derselben, indem eine Substanz bloß als Ursache gedacht, noch nicht den Begriff einer wechselseitigen Wirksamkeit einschließt.

§. 41.

Den Urtheilsformen der Modalität endlich, vermöge welcher wir problematisch, assertorisch und apodictisch urtheilen (Log. §. 58.), entsprechen eben so viele die

Modalität der Erkenntnißobjecte betreffende Categorien: Möglichkeit (possibilitas), Wirklichkeit (actualitas) und Nothwendigkeit (necessitas).

Anmerkung 1.

Wie fern ein problematisches Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird das Object, worüber man urtheilt, in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen gedacht, daß es erkannt werden kann, mithin als etwas Mögliches, oder es wird von ihm die Möglichkeit prädicirt. — Wie fern ein assertorisches Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird das Object, worüber man urtheilt, in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen gedacht, daß es erkannt wird, mithin als etwas Wirkliches, oder es wird von ihm die Wirklichkeit prädicirt. — Wie fern endlich ein apodictisches Urtheil als objectiv gültig gedacht wird, wird das Object, worüber man urtheilt, in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen gedacht, daß es so und nicht anders erkannt werden muß, mithin als etwas Nothwendiges, oder es wird von ihm die Nothwendigkeit prädicirt. Diesen Categorien lassen sich eben so viele Begriffe als eine Art von Correlaten entgegensetzen: Unmöglichkeit, Nichtwirklichkeit, Zufälligkeit. Es wird aber dadurch nur das durch jene ersten drey Begriffe bestimmte Verhältniß wieder aufgehoben; mithin können sie nicht mit diesen als zusammen gehörige Bestimmungen zugleich im Bewußtseyn angetroffen werden, sondern sie werden nur gedacht, so ferne jene nicht gedacht werden,

nähmlich Zufälligkeit, so ferne die Nothwendigkeit, Nichtwirklichkeit, so ferne die Wirklichkeit, und Unmöglichkeit, so ferne selbst die Möglichkeit aufgehoben wird. Der Begriff der Nothwendigkeit aber ist wieder die Synthese der beyden vorhergehenden, nicht sofern ich das Wirkliche schlechtweg als möglich denke — denn darum ist es noch nicht nothwendig — sondern so fern ich durch einen besonderen Verstandesact das Wirkliche als etwas denke, das nur so und nicht anders möglich ist. Die Ausdrücke: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sagen daher gar nichts in Ansehung der Erkenntnißobjecte selbst, sondern nur in Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Erkennenden aus, welches auf verschiedene Art bestimmt (modificirt) seyn kann. Darum heißen sie eben Modalitätsbegriffe.

Anmerkung 2.

Man muß die Categorie der Wirklichkeit weder mit der Qualitäts-Categorie der Position, noch mit der Urcategorie der Realität für einerley halten. Ihre Verschiedenheit erhellet daraus, daß 1) die Position sowohl als die Negation sich auf das Mögliche, Wirkliche und Nothwendige beziehen läßt. Denn da Position und Negation die Qualitäten der Objecte betreffen, so kann ich jede Qualität als etwas Mögliches, Wirkliches oder Nothwendiges setzen oder aufheben. Was aber 2) die Realität betrifft, so wird durch den Begriff der Wirklichkeit nicht das Reale selbst, sondern nur ein solches Verhältniß desselben zum Erkenntnißvermögen gedacht, vermöge dessen es erkannt wird. Eben darum kann ich aber das Reale nicht bloß als wirklich, sondern auch als möglich oder als nothwen-

dig denken, je nachdem ich es in einem anderen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen denke. Realität, Position und Wirklichkeit sind also an und für sich verschieden, ob sie gleich wegen ihrer Verwandtschaft häufig als Wechselbegriffe gebraucht werden. — Daß aber die zweyte Categorie der Modalität den Nahmen der Wirklichkeit führt, deutet auch auf ihre Verwandtschaft mit der zweyten Categorie der Realition hin. Denn die Wirklichkeit eines Dinges kann nur durch sein unmittelbares oder mittelbares Wirken (Kausalität) erkannt werden. Wir folgern daher die Wirklichkeit der Substanzen (als Ursachen) aus ihren Wirkungen, wenn wir sie selbst auch nicht wahrnehmen.

§. 42.

Wenn wir nun die so eben gefundenen Categorien mit den übrigen bereits aufgestellten (§. 12 und 22) zusammen fassen, so ergibt sich folgende systematische Darstellung aller Categorien:

I.

Urcategorie.

Realität.

Seyn.

II.

Categorien der Sinnlichkeit.

1.	2.
Räumlichkeit.	Zeitlichkeit.
Seyn im Raume.	Seyn in der Zeit.

3.

Räumliche Zeitlichkeit.

Seyn in Raum und Zeit.

III.

Categorien des Verstandes.

a.	b.
Quantitätscategorien.	**Qualitätscategorien.**
1. Einheit.	4. Position.
Eines seyn.	Gesetzt seyn *).
2. Vielheit.	5. Negation.
Vieles seyn.	Nichtgesetzt seyn.
3. Allheit.	6. Limitation.
Alles seyn.	Beschränkt seyn.
c.	**d.**
Relationscategorien.	**Modalitätscategorien.**
7. Substantialität.	10. Möglichkeit.
Bestehend seyn.	Möglich seyn.
8. Kausalität.	11. Wirklichkeit.
Wirkend seyn.	Wirklich seyn.
9. Gemeinschaft.	12. Nothwendigkeit.
Wechselwirkend seyn.	Nothwendig seyn.

Anmerkung 1.

Die Verstandescategorien sind nichts anderes als subjective Bestimmungen des Gemüths in Ansehung seiner Denkform objectiv gedacht. Denn sie entspringen dadurch, daß wir die verschiedenen Functionen des Verstandes im Urtheilen, welche Bestimmungen des Subjectes sind, als Bestimmungen des

*) d. h. Seyn mit einer gewissen Qualität, so wie Nichtgesetzt seyn = Seyn ohne eine gewisse Qualität. Auf gleiche Weise müssen auch alle übrigen Ausdrücke verstanden werden, z. B. Bestehend seyn = Seyn als Substanz, Wirkend seyn = Seyn als Ursache u. s. f.

Objectes, von welchem geurtheilt wird, d. h. als Begriffe denken, welche nothwendige Merkmahle desselben ausdrücken. Wenn wir nähmlich auf eine gewisse Weise urtheilen, so ist das eigentlich bloß etwas in uns, eine Gemüthsbestimmung; wir urtheilen doch aber über etwas, ein Object, und können über dasselbe nicht anders urtheilen, als es der ursprünglichen Form des Verstandes gemäß ist — nach der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes. Also sind wir genöthigt, das Object zu denken als so bestimmt, wie wir darüber zu urtheilen genöthigt sind, weil sonst gar kein objectiv gültiges Urtheil möglich wäre. Daher trägt der Verstand (das Subject in der höheren Sphäre seiner Thätigkeit) seine Denk- oder Urtheilsformen als ursprünglich subjective Bestimmungen über auf die Gegenstände seiner Gedanken und Urtheile als objective Bestimmungen, mithin als Begriffe, wodurch als Merkmahle die Objecte allgemein und nothwendig gedacht werden, eben so wie die Sinnlichkeit (dasselbe Subject in der niederen Sphäre seiner Thätigkeit) ihre Anschauungsformen als ursprünglich subjective Bestimmungen auf die angeschauten Gegenstände selbst überträgt (§. 20. Anm. 1.). Diese Übertragung ist aber nicht etwa eine Selbsttäuschung oder Illusion zu nennen, (denn Illusion ist immer ein bloßer, aus zufälligen Umständen hervorgehender, und durch Nachdenken zu entfernender Schein); sondern wir sind dazu durch die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit unseres Erkenntnißvermögens (durch unsere innere Natur) genöthigt und berechtigt, und können daher von jedem Erkenntnißobjecte mit eben so vollem Bewußtseyn der Allgemein-

gültigkeit sagen, daß es da oder dort sey, dieses oder jenes wirke u. s. w. als, daß zwey Mahl zwey vier, oder daß Morden und Rauben unerlaubt sey. Wollte aber jemand diese unsere Erkenntnißart in Gedanken aufheben (von den Subjecten und Objecten der Erkenntniß wegdenken) und nun doch noch die Dinge nach derselben Erkenntnißart (da er keine andere kennt und hat) sich vorstellen, so fiele er mit sich selbst in Widerspruch. Denn eben weil er etwas als unabhängig von seiner Erkenntnißart (als Ding an sich = X) gedacht hat, kann er es in demselben Denkacte nicht auch als abhängig von derselben (als Erscheinung = A) denken, welches er doch zu thun versucht und anmuthet, wenn er fragt, ob, oder behauptet, daß den Dingen an sich alles dasjenige zukomme, was wir von ihnen als Erscheinungen prädiciren (§. 13. nebst den Anm.) Wer aber den Categorien darum, weil sie in unserer ursprünglichen Erkenntnißform gegründet sind, bloße Subjectivität beylegt, der sucht eine Objectivität außer den Erkenntnißobjecten, und läugnet die Objectivität, die doch für uns nur in der Erkenntniß statt finden kann, ungefähr mit demselben Rechte, mit welchem er das Sonnenlicht läugnen würde, weil es für uns nur am Tage statt findet.

Anmerkung 2.

Die Eintheilung und Anordnung der Categorien ist keine Sache der Willkühr, sondern der Nothwendigkeit, sobald man dabey wissenschaftlich oder systematisch verfahren will. Man kann daher nicht (mit Platnern in der oben angeführten Stelle) sagen: „Eine von den möglichen Classenordnungen dieser Art ist enthalten unter fol-

genden zehn Haupttiteln" — gleich als wenn hier ein Belieben zulässig oder von einem bloßen Zählen die Rede wäre, wobey man nach Willkühr decadisch oder dodecadisch oder sonst auf allerley Art verfahren könnte. Fragt aber jemand: Warum gerade so und so viel? — so liegt die Antwort schon in der obigen Darstellung. Die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit unseres Erkenntnißvermögens bringt es einmahl so mit sich, das Ursprüngliche aber ist nothwendig bestimmt und läßt sich, richtig dargestellt, nur auf einerley Weise darstellen, und in dieser Darstellung selbst als ursprünglich anerkennen. Eben darum ist auch von den in der Categorientafel enthaltenen Begriffen keine Definition möglich, soferne diese mehr als Nominalerklärung oder Andeutung des Begriffs durch verschiedene Ausdrücke seyn soll. Denn als ursprüngliche Begriffe liegen sie allen übrigen Realerklärungen zum Grunde. Nur von dem dritten Begriffe jeder Classe läßt sich allenfalls eine solche Erklärung geben, indem man die Synthese der beyden vorhergehenden, woraus er hervorging, darlegt. Sobald man aber auch diese definiren will, dreht man sich bloß zwischen Tautologien herum. Wie daher Kant in der Kritik der reinen Vernunft (S. 108. Ausg. 3.) sagen konnte: „Der Definitionen dieser Categorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitze derselben seyn möchte" — ist schwer zu begreifen. Hätte er doch seinen Besitz factisch — durch Aufstellung der Definitionen — beurkundet! *) Richtiger ist die Be-

*) Der Grund, warum nicht, ist beynahe komisch: Sie

merkung (S. 110.), daß sich die (Verstandes-) Categorien auf zwey Hauptclassen reduciren lassen, mathematische und dynamische Categorien; indem die Categorien der Quantität und Qualität sich auf das Anschauliche und Empfindbare an den Gegenständen, was sich durch Zahl und Maß, also mathematisch, bestimmen läßt, beziehen, die Categorien der Relation und Modalität aber auf Verhältnisse der Gegenstände zu einander oder zum Subjecte, wobey sie als etwas Dynamisches (Daseyn durch Kräfte ankündigend) in Erwägung gezogen werden. Daß aber jene einfach, diese doppelt sind (Correlate haben), kommt lediglich daher, daß bloß diese sich auf Verhältnisse beziehen. Auch kann die Behauptung (S. 109.) zugegeben werden, daß sich die Categorientafel als eine Art von wissenschaftlicher Topik, d. h. als ein Leitfaden, um dasjenige, was sich über ein Verstandesobject sagen läßt, auszumitteln, brauchen lasse. Nur darf diese Tafel nicht zum Leisten für jede Abhandlung gemacht werden, wie in neueren Zeiten so häufig ge-

---

möchten Zweifel und Angriffe erregen! Dann hätte ja wohl die ganze Kritik ungeschrieben bleiben müssen. Noch sonderbarer aber ist der Zusatz: «Ich werde diese Begriffe bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist.» Denn eine solche Zergliederung aller Categorien findet sich nirgends, wie sie denn auch nicht möglich ist. Nur von der dritten Categorie jeder Classe findet sich (S. 111.) eine Art von Zergliederung, wobey aber die beyden ersten Begriffe stets unzergliedert und undefinirt bleiben.

schahe, indem dadurch dem Nachdenken sowohl als dem Vortrage Fesseln angelegt werden, die alle freye Bewegung des Geistes hemmen. Was dagegen weiterhin (S. 113.) von dem scholastischen Grundsatze: Quodlibet ens est unum, verum, bonum [s. perfectum] — gesagt wird, daß ihm die Categorien der Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde liegen, dürfte wohl der Sache nicht angemessen seyn. Denn jener Grundsatz hat eigentlich den Sinn: Jedes Ding ist nur das, was es ist (unum) und zwar in der That (verum) und vollständig (bonum s. perfectum). Er sagt also nichts über die Quantität der Erkenntnißobjecte aus, sondern ist bloß eine Exposition des logischen Princips der Identität: A = A (Log. §. 17.), dem zufolge man von jedem Dinge (z. B. einer Mißgeburt oder Lüge) sagen kann, es sey eben das, was es sey, wahr und vollkommen. Mithin enthält jener Satz keine Erkenntnißbegriffe von realen Objecten, und würde, in dieser Beziehung gedacht, nicht einmahl selbst wahr seyn.

§. 43.

Die Verstandescategorien außer Verbindung mit den Sinnescategorien gedacht können reine, in dieser Verbindung gedacht aber versinnlichte oder schematisirte Categorien heißen. Nur als solche sind sie auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar, weil diese nur von Sinn und Verstand in gemeinschaftlicher Wirksamkeit wirklich erkannt werden.

Anmerkung 1.

Da die reinen Categorien bloß allgemeine for-

male Bestimmungen der Dinge sind, d. h. den Begriff von einem Objecte überhaupt, wie es nach der ursprünglichen Handlungsweise des Verstandes vorgestellt wird, ausdrücken: so reichen sie offenbar nicht hin, ein Object zu erkennen, d. h. es so zu denken, daß man es von anderen Objecten durch eine bestimmte Vorstellung unterscheiden könnte (§. 30.). Denn wodurch soll ein Ding, als Substanz, Ursache u. s. w. gedacht, von anderen Dingen, die ja auch so gedacht werden können, unterschieden werden? Soll dieß möglich seyn, so muß dem Gemüthe ein Mannigfaltiges gegeben werden, welches, vom Verstande nach seiner Handlungsweise verknüpft, den Inhalt oder Stoff derjenigen Begriffe ausmacht, wodurch wirkliche Objecte erkannt werden (z. B. eine bewegte Kugel von Metall oder Elfenbein als eine Substanz gedacht, welche Ursache oder Wirkung von der Bewegung eines anderen Körpers ist). Dieses Mannigfaltige kann aber als Materie der Erkenntniß dem Gemüthe bloß durch die Gegenstände selbst, wie ferne sie das Gemüth afficiren, mithin vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung, folglich nur durch äußere und innere Erfahrung oder a posteriori gegeben werden. Die Verstandes-Categorien haben also auch nur in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung reale Bedeutung und Anwendbarkeit. Auf diese können sie aber nicht unmittelbar (als reine Categorien oder bloße Verstandesbegriffe) bezogen werden, da sie nur den rein-intellectuellen formalen Begriff eines Objects überhaupt ausdrücken, wie er a priori bestimmt ist, die Erfahrungsgegenstände aber auch durch sinnliche materiale Merkmahle a posteriori bestimmt seyn müssen. Die Categorien müs-

sen also erst versinnlicht, d. h. auf die reinen Anschauungen als die ursprünglichen Bedingungen aller Wahrnehmung bezogen, und mit denselben in einer und derselben Vorstellung verknüpft werden. Diese Anschauungen enthalten selbst ein Mannigfaltiges (neben und nach einander), welches dem Gemüthe schon a priori gegeben und zugleich die Form alles Mannigfaltigen ist, das dem Gemüthe a posteriori gegeben werden mag. Sie machen also in dem einen und untheilbaren Erkenntnißganzen, wie es in unser empirisches Bewußtseyn tritt, für die Reflexion oder das transcendentale Bewußtseyn das verbindende Mittelglied zwischen Object und Verstand aus, oder — um ein neuerlich beliebtes Bild zu brauchen — sie sind zwischen zwey Polen die Achse, um welche sich die Sphäre der Erkenntniß dreht.

Anmerkung 2.

Man kann jene Versinnlichung der Categorien den Schematism der reinen Verstandesbegriffe, und die versinnlichten Categorien selbst schematisirte Verstandesbegriffe nennen. Denn sie bekommen dadurch eine sinnliche Gestalt oder Hülle (σχημα, habitus, figura, species). Auch kann man das Vermögen dieser Versinnlichung die transcendentale Einbildungskraft nennen, weil das Geschäft der Einbildungskraft in einem inneren sinnlichen Darstellen oder Bilden besteht (wovon das äußere erst die Folge ist) und sie bey dieser Versinnlichung dieselbe Function in transcendentaler Hinsicht verrichtet. Man darf indessen dieß nicht so verstehen, als wenn dadurch eine abgesonderte von Sinn und Verstand unabhängige Operation des Gemüths, und ein besonderes der-

selben entsprechendes Vermögen constituirt werden sollte. Vielmehr ist jene Versinnlichung nichts anderes als die im jedesmahligen Vorstellen der Erkenntnißobjecte selbst statt findende und innige Verschmelzung des Begriffs mit der Anschauung, indem Verstand und Sinn gemeinschaftlich wirken, und in dieser Gemeinschaft das eine und untheilbare Erkenntnißvermögen ausmachen. Die transcendentale Einbildungskraft ist daher auch nichts anderes als der innere Sinn selbst, in, mit und durch welchen jene Verschmelzung geschieht. Da nun der innere Sinn alles in der Zeitform anschaut und auch das äußerlich Wahrgenommene derselben unterwirft (§. 20. Anm. 2.): so werden die Verstandes-Categorien schon durch ihre Beziehung auf diese Form, (d. h. durch Vorstellung des Gedachten als eines in der Zeit Gegebenen) versinnlicht und auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar werden. Das ganze Geheimniß des Schematismes besteht also eigentlich darin, daß die Sinnes- und Verstandes-Categorien nur in der Wissenschaft, nicht aber in der Erkenntniß selbst getrennt sind, und daher auch in der Wissenschaft, nachdem sie aus guten Gründen abgesondert betrachtet worden sind, wieder in ihrer natürlichen und nothwendigen Vereinigung erwogen werden müssen.

Anmerkung 3.

Durch die Versinnlichung der Categorien wird ihr Gebrauch offenbar nicht erweitert, sondern beschränkt. Denn da sie als reine Categorien Merkmahle des Denkbaren überhaupt sind, so sind sie, versinnlicht, bloß Merkmahle der Erfahrungsgegenstände, d. h. der Dinge, wie ferne sie durch Sinn und Verstand

gemeinschaftlich vorgestellt werden. Dieser Gebrauch innerhalb des Gebieths der Erfahrung kann daher der immanente heißen; ein über dieses Gebieth hinausgehender Gebrauch aber, durch welchen anderweite nicht zur Erkenntniß gegebene Dinge dennoch als Erkenntnißobjecte bestimmt werden sollten, müßte transcendent genannt werden. Wenn nun aber gleichwohl der Mensch aus irgend einem practischen Grunde genöthigt seyn sollte, etwas Höheres, nicht in räumlichen und zeitlichen Schranken Befangenes, mit einem Worte, etwas Übersinnliches anzunehmen — möge man dieses Annehmen ein Ahnen, Hoffen, Glauben oder wohl gar ein Schauen eigener Art nennen — so würde unser, an den Gebrauch gewisser Begriffe einmahl gebundene, Geist wenigstens befugt seyn, das Übersinnliche mit Entfernung aller sinnlichen Bedingungen, mithin durch reine Categorien zu denken. Dieses Denken wäre dann nur ein erlaubtes Hülfsmittel, das Gemüth zum Übersinnlichen zu erheben, eine analogisch-symbolische Vorstellungsart zur möglichsten Vergegenwärtigung und Aneignung desselben. Der Gebrauch der reinen Categorien, soferne dieselben überhaupt eine solche Anwendung zuließen, wäre dann nicht speculativ (zum Behufe des Wissens und Erkennens), sondern practisch (zum Behufe des Glaubens und Handelns) und es würde eben dadurch, daß man auf theoretische Einsicht in Ansehung des Übersinnlichen Verzicht leistete, und es nur in sein religiös gesinntes Gemüth mit gläubiger Zuversicht aufnähme, allen transcendenten Speculationen, allen profanen Zweifeln, nicht minder aber auch allen mystischen Träumereyen einer exaltirten

Phantasie vorgebeugt. Vergl. Fund. §. 84. Anm. 5. besonders S. 217 und 218.

§. 44.

Quantität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht gibt den Begriff des Ganzen in der Zeit (Zeitgröße) oder der Zahl. Denn eine Zahl wird vorgestellt als hervorgehend aus der allmähligen Hinzuthuung des Einen zum Einen, und der endlichen Zusammenfassung desselben als eines Ganzen. Die Zahl ist also eine in einer Zeitreihe entstandene Vielheit, welche durch Einheit bestimmt ist, mithin Allheit sinnlich vorgestellt.

Anmerkung.

Durch Versinnlichung der Verstandescategorien wird das Material der Erkenntniß seiner anschaulichen Form nach a priori bestimmt, und zwar indem der Begriff auf die allgemeine Form der Sinnlichkeit, nach welcher wir alles äußerlich und innerlich Wahrnehmbare als ein Mannigfaltiges in der Zeit anschauen, bezogen wird. Diese Bestimmungen, als Merkmahle des Erkenntnißobjects gedacht, geben gewisse Begriffe, die als allgemeine Schemate der Dinge angesehen werden können. Unter diesen nimmt das Quantitäts-Schema oder der Zahlbegriff den ersten Platz ein. Wenn wir nähmlich irgend eine Größe oder etwas in Ansehung seiner Quantität bestimmen wollen, so bedienen wir uns jederzeit der Zahl oder wir zählen (z. B. sechs Fuß hoch, zehn Ellen lang, zwölf Meilen Wegs

u. s. w.). Was ist nun die Zahl überhaupt? — Die Einheit als solche ist noch keine Zahl, obwohl das Princip aller Zahlen, indem ich Eines zu Einem hinzuthue, welches ein Act in der Zeit ist. Die Vielheit als solche ist aber auch noch keine Zahl; denn jene ist eine ganz unbestimmte Größe, die Zahl aber soll eine bestimmte Größe seyn. Es muß also das Viele, was durch Hinzufügung des Einen zu Einem entstanden ist, als ein Ganzes, mithin als eine in einer gewissen Zeitreihe entstandene Allheit vorgestellet werden. Eben darum kann jede Zahl wieder als Einheit, die aus kleineren Einheiten (aus Vielem) besteht, betrachtet, und deßhalb auch die Einheit selbst, wenn ich sie so denke, als eine Zahl angesehen werden, deren Einheiten Brüche (Theile des Ganzen) sind. Ziffern aber sind nur Zeichen der Zahlen und als solche völlig willkührlich. Daher können sowohl Buchstaben (I, V, X, C) als auch besondere Charaktere (1, 5, 10, 100) als Zahlzeichen gebraucht werden, wobey denn, um mit wenigem viel zu bezeichnen, auch ein an sich werthloses Zeichen (0) durch Verknüpfung mit anderen, deren Werth es erhöht, selbst einen Werth erhalten kann. Buchstaben können aber auch gebraucht werden als Zahlzeichen von unbestimmtem Werthe, deren Verhältniß mit Hülfe gewisser anderweiter Zeichen bloß im Allgemeinen angedeutet und bestimmt werden soll (wie in der Buchstabenrechenkunst: a + b, x — y).

§. 45.

Qualität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht gibt den Begriff der Beschränktheit in

der Zeit oder des Grades. Denn ein Grad wird vorgestellt als hervorgehend aus der allmähligen Ab- oder Zunahme des Gesetzten, welches daher als mit einer Negation verbunden oder als ein Beschränktes aufgefaßt wird. Der Grad ist also eine in der Zeit enthaltene Position, welche durch Negation bestimmt ist, mithin Beschränktheit sinnlich vorgestellt.

Anmerkung.

Wenn wir von Graden (z. B. der Wärme, der Kälte, des Lichtes, der Farbe, des Tons u. s. w.) sprechen; so denken wir uns eine Qualität als etwas Gesetztes und beziehen dieses auf die Zeit; indem wir ein gewisses Ab- oder Zunehmen des Gesetzten wahrnehmen. Dieses Ab- oder Zunehmen deutet nähmlich eine größere oder kleinere Negation des Gesetzten an, indem das Negative als vermehrt oder vermindert gedacht wird, je nachdem sich das Positive vermindert oder vermehrt. Der Grad überhaupt ist also die Vorstellung von der in der Zeit wahrnehmbaren Beschränktheit der Dinge in Ansehung ihrer Qualität; die Grade aber sind die wahrnehmbaren Unterschiede jener Beschränktheit. Da nun diese Unterschiede selbst wieder in Ansehung ihrer Größe geschätzt werden können, so bestimmt man die Grade auch durch Zahlen, und verknüpft auf diese Art das Schema der Quantität mit dem der Qualität. Jenes betrifft die Größe überhaupt als in einer Zeitreihe entstanden, dieses die Größe der in der Zeitreihe enthaltenen Qualität. Ohne diese Schemate gäbe es keine Mathematik; sie können daher auch mathematische Schemate heißen.

§. 46.

Relation als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht gibt den Begriff des Zeitverhältnisses, welches entweder als bestimmte Zeitdauer oder als bestimmte Zeitfolge oder als bestimmtes Zugleichseyn vorgestellt werden kann, je nachdem entweder Substantialität oder Kausalität oder Gemeinschaft auf die Form der Sinnlichkeit bezogen wird.

Anmerkung.

Als Zeitdauer wird das Zeitverhältniß der Dinge vorgestellt in Ansehung der Substanzen, welche wir als in der Zeit beharrend, und der Inhärenzen oder Accidenzen, welche wir als in der Zeit wechselnd wahrnehmen. Als Zeitfolge wird das Zeitverhältniß der Dinge vorgestellt in Ansehung der Ursachen, welche wir als in der Zeit vorhergehend, und der Wirkungen, welche wir als in der Zeit unmittelbar oder mittelbar folgend wahrnehmen. Als Zugleichseyn wird das Zeitverhältniß der Dinge vorgestellt, so ferne wir dieselben als in einer gegenseitigen Einwirkung auf einander begriffen wahrnehmen. Dauerhaftigkeit oder Beharrlichkeit und Wechsel, Succession und Simultaneität prädiciren wir daher von den Erkenntnißobjecten, so ferne sie uns überhaupt in einer gewissen Zeitordnung erscheinen.

§. 47.

Modalität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares

gedacht gibt den Begriff der Zeitmodalität (des Verhältnisses der Dinge zum Erkenntnißvermögen in der Zeit), welche entweder als Seyn zu irgend einer Zeit oder als Seyn zu einer bestimmten Zeit oder als Seyn zu aller Zeit vorgestellt werden kann, je nachdem entweder Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Nothwendigkeit unserer Sinnlichkeit gemäß vorgestellt wird.

Anmerkung.

Was wir nicht bloß für logisch möglich (denkbar), sondern auch für real möglich (erkennbar) halten sollen, von dem müssen wir uns vorstellen, daß es zu irgend einer Zeit existire; denn sonst würde es nie erkannt werden können. Wird es aber vorgestellt als zu einer bestimmten Zeit existirend, so halten wir es für wirklich. Wird es endlich vorgestellt als existirend zu jeder Zeit, wo die Bedingungen seiner Existenz gegeben sind, so halten wir es für nothwendig in Ansehung seines Daseyns. Es kann daher ein und dasselbe Ding möglich, wirklich und nothwendig heißen, je nachdem sein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen in der Zeit so oder anders vorgestellt wird, da jene Begriffe gar nichts über die Erkenntnißobjecte selbst aussagen (§. 41. Anm. 1.). Übrigens ist offenbar, daß aller Physik, wieferne sie die Dinge nicht mathematisch, sondern dynamisch beurtheilt, die Schemate der Relation und Modalität zum Grunde liegen, und daher diese Schemate selbst dynamische heißen können.

§. 48.

Nach den Sinnes- und Verstandescategorien lassen sich nun auch die verschiedenen Bedeutungen genauer bestimmen, in welchen die Ausdrücke: Etwas oder Ding und Nichts oder Unding gebraucht werden. Wenn man nähmlich zuvörderst beyde Ausdrücke auf den höheren Begriff von einem Gegenstande überhaupt, problematisch genommen oder unbestimmt gedacht, ob derselbe Etwas oder Nichts sey, bezieht, so kann Etwas 1) genannt werden, was sich nur denken, aber nicht anschauen läßt, mithin ein bloßes Gedankending oder ein Ding für Verstand und Vernunft (ens merae cogitationis, ens intellectus s. rationis) ist. Das Gegentheil ist, was, weil es sich selbst im Begriffe widerspricht, nicht einmahl gedacht werden kann, was also in sich selbst Nichts (nihil negativum) oder ein Unding auch für Verstand und Vernunft (non-ens intellectus s. rationis) ist. 2) Was sich anschauen läßt, übrigens aber ein bloßes Ding für den inneren Sinn (ens sensus interni) oder ein eingebildeter Gegenstand (ens imaginarium) ist. Ihm steht alsdann entgegen das Etwas in der ersten Bedeutung als ein Nichts oder Unding für

den inneren Sinn (nonens sensus interni). 3) Was zwar äußerlich wahrgenommen, aber nur als ein Mangel einer realen Qualität gedacht werden kann, ein privatives Ding (ens privativum). Ihm steht alsdann entgegen das Etwas in der zweyten Bedeutung als ein Nichts oder Unding für den äußeren Sinn (nonens sensus externi). 4) Was in jeder Hinsicht als ein reales Ding (ens reale) betrachtet werden kann. Ihm steht alsdann entgegen das Etwas in der dritten Bedeutung als ein privatives Nichts (nihil privativum).

Anmerkung.

Da das Nichts bloß als Gegensatz des Etwas gedacht werden kann, so richtet sich die Bedeutung jenes Wortes nothwendig nach den Bedeutungen, in welchen man dieses nimmt. Was daher in der ersten Bedeutung Etwas ist, ist in Rücksicht auf die zweyte Nichts, und so immer fort. Es kann also Ein und dasselbe (z. B. ein Geist, der Raum, der Schatten, die Sphinx, ein Gespenst) sowohl Etwas als Nichts heißen, je nachdem man die Ausdrücke so oder anders nimmt. — In Kant's Kritik der reinen Vernunft (S. 346—349. Ausg. 3.) werden jene Ausdrücke zuerst nach der Kantischen Categorientafel erklärt und dann folgende „Eintheilung des Begriffes von Nichts" gegeben: „Nichts als 1) leerer Begriff ohne Gegenstand (ens rationis), 2) leerer Gegenstand eines Begriffs (nihil privativum), 3) leere

Anschauung ohne Gegenstand (ens imaginarium), 4) leerer Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum)." — Auf diese Art aber wird Etwas (ens) und Nichts (nihil) unter einander gemischt, da doch bloß das Nichts eingetheilt werden sollte. Noch auffallender ist diese Verwirrung in Schmid's Grundriß der Metaphysik (§. 147.), wo es heißt: „Etwas bedeutet 1) das bloße Denkbare; ein Ding schlechthin, für den Verstand. 2) das Denkbare und bloß Anschauliche; ens imaginarium; ein Ding für die Einbildungskraft. 3) das Denkbare, Angeschaute; ein wirkliches Ding, für die Erkenntniß. 4) das Denkbare positiv angeschaute; ein reales wirkliches Ding." [Wofür dieses?] „Nichts heißt dagegen 1) das Undenkbare; ein Unding, nihil negativum. 2) das bloß Denkbare, aber keiner Anschauung fähige; ens rationis; Gedankending. 3) das Denkbare, anschauungsfähige, aber nicht wirklich" [äußerlich?] „angeschaute; ens imaginarium. 4) das Denkbare, bloß negativ Angeschaute; nihil privativum." — Auch hier erscheinen zwey Entia (Nr. 2 und 3.) unter dem Titel des Nichts, wovon Eins (Nr. 3.) auch schon unter dem Titel des Etwas (Nr. 2.) gestanden hatte, und eingeschlossen von zwey Nihilis (Nr. 1 und 4), ohne die geringste Rechtfertigung und Begründung einer solchen Eintheilung.

§. 49.

Aus den reinen und versinnlichten Verstandesbegriffen gehen eine Menge anderer Begriffe hervor, die auch als Prädicate der Dinge gebraucht werden, und die man daher zum

Unterschiede von den Prädicamenten oder Categorien im engeren Sinne (§. 12. Anm.), als aus diesen abgeleitete Begriffe, Prädicabilien nennen kann.

§. 50.

Da die Größe für sich betrachtet (quantitas sensu absoluto) die Vorstellung der Syntheſe eines Mannigfaltigen überhaupt ist, so heißt ein Gegenstand, dem Größe zukommt, auch selbst eine Größe (eigentlich ein Großes — quantum), das Mannigfaltige aber, woraus er besteht, einzeln betrachtet, ein Theil (pars), und zusammen genommen, das Ganze (totum). Ein Theil, der unmittelbar auf das Ganze bezogen wird, heißt Theil des Ganzen, der aber nur mittelbar auf dieses, und unmittelbar auf jenen bezogen wird, Theil des Theils.

§. 51.

Die verhältnißmäßige Größe (quantitas sensu relativo) ist die Vorstellung von dem Mannigfaltigen zweyer oder mehrerer mit einander verglichenen Größen. Solche Größen (quanta) sind entweder gleich (paria s. aequalia) oder ungleich (imparia s. inaequalia), je nachdem sie in dieser Rücksicht im Verhältnisse der Einerleyheit oder Verschiedenheit stehen. Gleichheit ist also Einerley-

heit — Ungleichheit Verschiedenheit der Größe. Die verhältnißmäßige Größe selbst heißt Großheit (magnitudo) und Kleinheit (parvitas), je nachdem in einer von zwey oder mehreren verglichenen Größen mehr oder weniger Mannigfaltiges als verbunden gedacht wird. Daher ist auch die Vielheit als relative Größe gedacht, entweder eine größere (multitudo) oder eine kleinere (paucitas).

Anmerkung.

Es ist demnach unrichtig, wenn Mathematiker sowohl als Philosophen magnitudo durch quantitas relativa schlechtweg erklären. Denn diese Quantität ist nothwendig eine zweyfache, weil ich kein Ding magnum nennen kann, ohne es, in Gedanken wenigstens, gegen ein anderes zu halten, das in Rücksicht auf jenes parvum heißen müßte; wiewohl es in Rücksicht auf ein anderes noch kleineres Ding wieder magnum heißen möchte. Um aber im Deutschen quantitas und magnitudo zu unterscheiden, kann jene am schicklichsten Größe, diese aber Großheit benannt werden. — Auf diesen Begriffen nun (§. 50 und 51.), wenn sie nach den logischen Principien der absoluten und relativen Identität (Log. §. 17 und 20. Anm. 4.) mit einander verknüpft werden, beruhen oder es gehen aus dieser Verknüpfung hervor die bekannten mathematischen Axiome: Jede Größe ist sich selbst gleich — Das Ganze ist gleich allen seinen Theilen zusammen, und umgekehrt — Wenn das Ganze gesetzt wird, so werden auch alle seine Theile gesetzt, und umgekehrt — Wenn das Ganze aufgehoben wird, so

werden auch alle seine Theile aufgehoben, und umgekehrt — Wenn das Ganze gesetzt wird, so wird auch irgend ein Theil desselben (pars aliquota) gesetzt, aber nicht umgekehrt — Wenn das Ganze aufgehoben wird, so wird auch irgend ein Theil desselben aufgehoben, aber nicht umgekehrt — Was im Theile enthalten ist, ist auch im Ganzen enthalten (pars partis est etiam pars totius) — Zwey Größen, die einer dritten gleichen, sind sich selbst gleich — Von zwey ungleichen Größen ist die kleinere nur einem Theile der größeren gleich u. s. f.

§. 52.

Eine Größe heißt extensiv (ausgedehnt im engeren Sinne, §. 27.), wie ferne das Mannigfaltige derselben als den Raum einnehmend — intensiv, wie fern ein Mannigfaltiges in ihr bloß durch ein mögliches Ab- oder Zunehmen, oder Sichgleichbleiben in der Zeit vorstellbar ist. Dort kann man sich das Ganze vermittelst der Theile, hier die Theile bloß vermittelst des Ganzen vorstellen. Jene wird daher nach und nach, diese auf einmahl wahrgenommen. Die protensive Größe aber ist der extensiven analog, so ferne die Zeit als eine Linie im Raume vorgestellt wird (§. 23.), und der intensiven, so ferne diese (ab- oder zunehmend oder auch sich gleich bleibend) eine Zeit lang dauert. Es kann daher sowohl die extensive als die intensive Größe als etwas Protensives vorgestellt werden.

Anmerkung.

Es kann zuweilen scheinen, als wenn die extensive Größe auf einmahl (z. B. bey sehr kleinen oder sehr entfernten Gegenständen) und die intensive nach und nach wahrgenommen würde (z. B. wenn das Auge aus dem Hellen ins Dunkle kommt, und das wenige noch vorhandene Licht erst allmählig auffaßt, oder wenn die Hand, in heißes Wasser getaucht, erst nach einigen Augenblicken die ganze Hitze desselben fühlt). Allein dieß ist ein bloßer Sinnenschein, welcher daher rührt, daß die Wahrnehmung an gewisse empirische Bedingungen (Organe und deren Zustand, Verhältniß zum Objecte u. s. w.) gebunden ist (Logik. §. 137 und 138). Das Extensive kann als extensiv nur nach und nach, und das Intensive als intensiv nur auf einmahl apprehendirt werden.

§. 53.

Eine Größe heißt stetig (ununterbrochen, fließend — continuum), wie ferne sie durch bloße Fortsetzung der Verbindung des Mannigfaltigen gedacht wird, mithin ihre Theile unmittelbar verknüpft sind; unstetig (unterbrochen — discretum), wie ferne sie durch Wiederhohlung einer immer aufhörenden Verbindung des Mannigfaltigen gedacht wird, mithin ihre Theile von einander abgesondert sind, und jeder für sich ein Ganzes ausmacht. Die unstetige Größe kann daher ein Aggregat von stetigen Größen seyn, die unter einen Begriff zusammen gefaßt werden (z. B. die Bücher

einer Bibliothek). Die Zahl (§. 44. nebst Anmerk.) ist Ausdruck einer unstetigen Größe; denn jeder ihrer Theile kann als Ganzes für sich betrachtet werden ($6 = 5 + 1 = 4 + 2 = 3 + 3$ u. s. f.). Raum und Zeit werden als stetige Größen vorgestellt (§. 18. nebst Anm.).

§. 54.

Größen heißen gleichartig (homogenea), wenn sie von derselben — ungleichartig (heterogenea), wenn sie von verschiedener Qualität sind. Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit beziehen sich also auf die Qualität der Dinge. Je verschiedener die Qualität ist, desto ungleichartiger sind die Dinge. Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit haben also ihre Grade. Gleichartige Größen sind einander ähnlich (similia), ungleichartige unähnlich (dissimilia). Daher heißen auch die Theile eines Ganzen (§. 50.) gleichartig (similares), wenn sie von einander und vom Ganzen nur quantitativ — ungleichartig (dissimilares), wenn sie qualitativ unterscheidbar sind. Jene sind Ergänzungs- oder Aggregattheile (integrantes), diese Bestand- oder Elementartheile (constitutivae). Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beziehen sich also ebenfalls auf die Qualität der Dinge. Größen, welche als gleich und ähnlich angeschaut werden, congruiren.

Congruenz ist also die anschauliche Gleichheit und Aehnlichkeit der Größen; das Gegentheil heißt Incongruenz.

Anmerkung.

Dieß ist der strenge oder mathematische Begriff der Congruenz, nach welchem congruente Größen einander decken müssen, welches nicht möglich wäre, wenn sie nicht gleich und ähnlich wären. Sonst versteht man unter Congruenz auch wohl eine jede Art der Übereinstimmung, Angemessenheit, mithin auch bloße Ähnlichkeit. — Wenn man die Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Dinge hauptsächlich auf ihre Form (im Ganzen oder in den Theilen) bezieht, so nennt man sie auch Gleichförmigkeit oder Ungleichförmigkeit.

§. 55.

Wenn man Größen mit einander vergleicht, um sie durch einander zu bestimmen, so werden sie gemessen. Messen (metiri, mensurare) heißt nähmlich durch eine gewisse Größe, die man als Einheit annimmt, eine andere Größe bestimmen, oder untersuchen, wie vielmahl die eine in der anderen enthalten sey. Die als Einheit zur Bestimmung der anderen gebrauchte Größe heißt das Maß oder der Maßstab (mensus, mensura) und muß mit der zu messenden Größe gleichartig seyn, weil sonst nicht eine durch die andere bestimmt werden könnte.

Anmerkung 1.

Das Messen ist ursprünglich ein Zählen; denn es geschieht durch successives Addiren des Einen zum

Einen, mithin durch Zurückführen der stetigen Größe, wenn eine solche gemessen werden soll, auf die unstetige, deren allgemeiner Ausdruck die Zahl ist (§. 53.). Daher geht auch in der Größenlehre die Arithmetik als Lehre von den unstetigen Größen der Geometrie als Lehre von den stetigen nothwendig voraus. Das Messen eines Dinges im Raume kann folglich nur in der Zeit geschehen. Die Zeit kann aber auch selbst gemessen werden, wie ferne man einen Theil derselben als Einheit (z. B. Stunde) zum Maßstabe eines anderen Theiles (z. B. Tag) nimmt, wobey die Vorstellung der Zeit als einer Linie, mithin als eines räumlichen Dinges, zum Grunde liegt (§. 23. nebst Anm.).

Anmerkung 2.

Was nicht gemessen und gezählt werden kann, heißt unermeßlich und unzählig, und zwar entweder in absoluter Bedeutung, wenn es so gedacht wird, daß kein Maß und keine Zahl es erreichen kann (wie Raum und Zeit), oder in relativer, wenn man nur nicht im Stande ist, sein Maß und seine Zahl zu finden (wie die Entfernungen der äußersten Lichtpuncte am Himmel oder die Menge aller lebendigen Wesen auf der Erde). Jenes muß das Maßlose (immensum) und Zahllose (innumerum), dieses das Unmeßbare (immensurabile) und Unzählbare (innumerabile) genannt werden. Daher nennen wir oft selbst dasjenige unermeßlich und unzählig, dessen Größe oder Menge nicht in ihrer Totalität von Sinn oder Einbildungskraft aufgefaßt werden kann, ob es gleich an sich meßbar und zählbar ist (wie ein hoher Berg oder das sichtbare

Sternenheer). Diese letzte Bedeutung könnte man auch die ästhetische nennen, indem sie bey der Größenschätzung, die nicht mathematisch, sondern ästhetisch ist, statt findet. — Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Ausdruck: Unendlich, worunter man im strengen Sinne dasjenige versteht, dessen Größe nach gar keinem bestimmten Maßstabe geschätzt, und daher auch durch keine Zahl ausgedrückt werden kann. Da nun der Maßstab irgend eine gegebene Größe ist, die in Vergleichung mit einer anderen groß oder klein seyn kann (z. B. Sonnenweite, Erddiameter, Meile, Zoll), so kann man auch sagen: Eine unendliche Größe (quantum infinitum) ist, welche größer oder kleiner als jede gegebene (große oder kleine) Größe ist. Es lassen sich also unendlich große und unendlich kleine Größen denken. Wenden wir dieß auf extensive und intensive Größen (§. 52.) an, so wird die extensive Größe unendlich heißen müssen, wenn keine successive Zusammenfassung ihrer Theile möglich ist, und zwar unendlich klein, wenn die Unmöglichkeit darauf beruht, daß man gar keinen Theil in ihr unterscheiden kann, und unendlich groß, wenn die successive Zusammenfassung der unterscheidbaren Theile in keinem Zeitpuncte als vollendet gedacht werden kann. Die intensive Größe aber müßte unendlich heißen, wenn in Ansehung ihrer gar keine Gradbestimmung (kein Zu- oder Abnehmen) möglich wäre, und zwar unendlich klein, wenn sie kleiner, und unendlich groß, wenn sie größer als jeder gegebene Grad wäre, so daß im ersten Falle kein Abnehmen, im zweyten kein Zunehmen weiter statt finden könnte. Oft nennen

wir aber auch schon das sehr Große und Kleine unendlich groß und klein, ob es wohl genauer betrachtet endlich ist, durch Maß oder Zahl bestimmt, und folglich auch als vermehrt oder vermindert wenigstens gedacht werden kann. Man kann daher auch eine unendlich große oder kleine Größe für eine solche erklären, bey der sich keine Vermehrung oder Verminderung weiter denken läßt. Im Gegenfalle ist sie endlich (quantum finitum.)

§. 56.

Da die intensive Größe als ein Mannigfaltiges vorgestellt wird, das in der Zeit ab- oder zunimmt oder sich gleich bleibt (§. 52.), so wird sie als ein Reales von einer gewissen Qualität gedacht, und kann daher auch als Größe der Qualität (quantitas virtutis — letztes Wort in allgemeiner Bedeutung genommen — s. virtualitas) erklärt werden. Sie läßt, als endlich gedacht, verschiedene Grade zu (§. 45.). Ein gegebener Grad ist aber selbst wieder eine intensive Größe und enthält daher ein Mannigfaltiges oder Theile in sich, die ihm selbst gleichartig (§. 54.), d. h. selbst wieder Grade, obwohl kleinere, sind. Die Vielheit kleinerer oder niederer Grade macht einen größeren oder höheren aus. Die zwischen einem gegebenen höheren und niederen Grade in der Mitte liegenden heißen Zwischengrade (gradus intermedii).

§. 57.

Ein Ding heißt beſchränkt oder eingeſchränkt (limitatum), ſo fern es als eine endliche Größe gedacht wird. Denn es wird alsdann etwas in ihm geſetzt in Verbindung mit Negation (§. 39. Anm. 1.) Die Negationen eines Dinges in Beziehung auf ſeine Poſitionen heißen daher deſſen Schranken (limites), Gränzen (termini) aber, wie fern es dadurch in Anſehung ſeiner (extenſiven, intenſiven oder protenſiven) Größe als beſtimmt (determinata) gedacht wird. Das Beſchränkte heißt in ſo fern auch begränzt. Das Gegentheil von beyden iſt das Schrankenloſe oder Unbeſchränkte (illimitatum) und das Gränzenloſe oder Unbegränzte (interminatum).

§. 58.

Weſſen Größe in irgend einer Hinſicht vermehrt oder vermindert wird, das nimmt zu, wächſt (crescit, intenditur) oder nimmt ab, läßt nach (decrescit, remittitur, languescit). Es kann daher ein Ding extenſiv, intenſiv und protenſiv zunehmen; abnehmen aber kann es nur extenſiv und intenſiv, da ſich deſſen protenſive Größe auf ſeine Dauer in der Zeit bezieht, welche, wie ferne ſie in die Vergangenheit geſetzt

wird, nicht mehr als einer Verminderung fähig gedacht werden kann. Sie wird daher, wenn etwas verschwindet (z. B. das Leben eines thierischen, das Feuer eines brennenden Körpers), nicht als vermindert, sondern als aufhörend gedacht.

§. 59.

Quantität mit Qualität verbunden, oder eine extensive Größe zugleich als eine intensive gedacht, gibt den Begriff eines realen Ausgedehnten (extensum reale), d. h. eines Dinges, welches Raum und Zeit erfüllt. Wie ferne dessen Ausdehnung auf eine bestimmte Weise beschränkt ist, hat es Gestalt (figura).

§. 60.

Ein Ausgedehntes überhaupt, welches nach allen drey Raumdimensionen (§. 23.) als beschränkt vorgestellt wird, heißt ein Körper, und zwar ein mathematischer, so ferne man sich denselben nur als ausgedehnt, mithin den Raum durch seine Quantität bloß einnehmend — ein physischer aber, so ferne man sich denselben als ein reales Ausgedehnte, mithin den Raum durch seine Qualität auch erfüllend denkt (§. 59.). Die Gränze des Körpers heißt Fläche, die der Fläche, Linie, die der Linie, Punct. Die Fläche (im strengen oder

mathematischen Sinne) ist also nur nach zwey Dimensionen (Länge und Breite), die Linie nur nach einer Dimension (Länge) ausgedehnt. Der Punct (in demselben Sinne) hat folglich gar keine Ausdehnung, ist mithin selbst kein Raum und kein Theil des Raumes, sondern bloß die Gränze irgend eines gegebenen Raumes. Eben daher ist auch der Augenblick als Zeitpunct in der Zeitlinie gedacht (§. 23. Anm.) keine Zeit und kein Theil der Zeit, sondern bloß die Gränze irgend einer gegebenen Zeit.

Anmerkung.

Die Ausdrücke: Fläche, Linie, Punct und Augenblick, sind hier in der strengen, mathematischen Bedeutung erklärt worden, da man hingegen im gemeinen Redegebrauche selbst wirkliche Körper, wenn sie sehr klein sind, Puncte, und eben so sehr kleine Zeittheile Augenblicke nennt. Indessen läßt sich auch dieser Sprachgebrauch mit jenem gewisser Maßen vereinigen. Denn man kann sich einen Raum- oder Zeittheil so klein denken, daß er kleiner als jede gegebene Größe in Raum oder Zeit sey. Mithin kann man auch Puncte und Augenblicke als Raum- und Zeittheile denken, indem man ihren Begriff so bestimmt: Punct ist ein unendlich kleiner Theil des Raums, und Augenblick ein unendlich kleiner Theil der Zeit (§. 55. Anm. 2.). Denn sie werden alsdann kleiner als jede gegebene Raum- oder Zeitgröße vorgestellt. Auf dieselbe Weise könnte man

auch mit Recht sagen, die Linie habe eine unendlich kleine Breite, und die Fläche eine unendlich kleine Tiefe oder Dicke.

§. 61.

Das Substanzielle wird gedacht als ein beharrliches, das Accidens als ein wechselndes Ding (§. 40. Anm. und §. 46. Anm.). Beharrlichkeit im strengen Sinne ist Seyn zu aller Zeit, Wechsel Seyn und Nichtseyn zu verschiedenen Zeiten. Das Beharrliche als solches wird also als unwandelbar, das Wechselnde als wandelbar gedacht. Das Wechselnde heißt augenblicklich oder momentan, wenn es einen so kleinen Zeittheil einnimmt, daß derselbe als unendlich klein erscheint, oder für einen bloßen Augenblick gehalten wird, wenn also das Wechselnde gleich, nachdem es entstanden, wieder verschwindet, während oder dauernd aber, wenn es mehrere Zeittheile hindurch wirklich ist. Dauer (§. 26.) ist also Größe des Daseyns in der Zeit.

Anmerkung.

Von dem Augenblicklichen kann man sagen, daß es eine unendlich kleine Dauer habe, weil der Zeittheil, den es einnimmt, so klein ist, daß man in ihm selbst keine Theile weiter unterscheidet, mithin diesen Zeittheil so schätzt, als wäre er ein Augenblick, und weil man den Augenblick auch als einen unendlich kleinen Zeittheil denken kann (§. 60. Anm.). Man muß aber

hierbey absolute und relative Dauer eben so unterscheiden, wie oben absolute und relative Größe (§. 50 und 51.). Jene ist Größe des Daseyns in der Zeit überhaupt, diese die verhältnißmäßige Größe des Daseyns in der Zeit zweyer oder mehrerer mit einander verglichenen Dinge, von denen alsdann dasjenige, welches eine größere Dauer hat, dauerhaft (langdauernd), dasjenige aber, welches eine kleinere Dauer hat, vorübergehend (kurz dauernd) heißt. Daher nimmt man auch das Wort: Beharrlichkeit, nicht immer im obigen strengen Sinne, sondern versteht oft darunter bloß die größere oder längere Dauer eines Dinges. Beharrlichkeit ist also dann gleichbedeutend mit Dauerhaftigkeit. Eine gränzenlose Dauer heißt Ewigkeit (aeternitas), und zwar a parte ante, wieferne die Dauer in Ansehung der Vergangenheit, a parte post, wieferne sie in Ansehung der Zukunft ohne Gränzen gedacht wird.

§. 62.

Das Substanzielle wird ferner gedacht als die Unterlage (substratum) gewisser Bestimmungen, welche Merkmahle desselben sind. Wie ferne nun diese Bestimmungen entweder selbst beharrlich sind oder nicht, in so ferne werden sie entweder als wesentliche oder als außerwesentliche Merkmahle einer Substanz gedacht. Jene zusammen genommen machen das Wesen derselben (essentia) aus, diese aber sind die eigentlichen Accidenzen (§. 40. Anm. vergl. mit Log. §. 39.).

Anmerkung.

Unter dem Wesen eines Dinges verstehen wir nichts anderes als den Inbegriff seiner beharrlichen Bestimmungen, mithin derjenigen, ohne welche das Ding nicht das, was es ist, seyn und bleiben würde. (Daher die bekannten Sätze: Essentiae rerum sunt immutabiles, aeternae, incommunicabiles etc.). Das Ding heißt aber auch selbst ein Wesen (z. B. ein lebendiges Wesen, ein organisches Wesen), sofern an ihm gewisse beharrliche Bestimmungen angetroffen werden. Das Wesen eines Dinges heißt auch dessen Natur, das letzte Wort in formaler Bedeutung genommen (z. B. die Natur des Menschen), welche von der materialen zu unterscheiden ist, in welcher man einen gesetzmäßigen Inbegriff von Dingen darunter versteht (z. B. Naturlehre) *). — Daß wir aber das Substanzielle als

*) In der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (S. 3.) macht Kant einen Unterschied zwischen Wesen und Natur eines Dinges. Jenes soll seyn das erste innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit — diese aber das erste innere Princip alles dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört. Daher, meint er, könne man den geometrischen Figuren nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beylegen. Diese Unterscheidung scheint indessen mehr willkührlich als im Sprachgebrauche und in der Sache selbst gegründet zu seyn. Denn kein Mathematiker wird Bedenken tragen zu sagen: Die Natur des Zirkels besteht darin, daß alle Puncte der Peripherie gleich weit vom Zentrum abstehen; oder: die Natur

Substrat der Bestimmungen eines Dinges, sowohl der beharrlichen als der wechselnden, denken, obgleich ohne jene beharrlichen Bestimmungen es überhaupt nichts Substanzielles für uns geben würde, kommt daher, daß in einem categorischen Urtheile, sofern es als objectiv gültig gedacht wird, das Object, worüber geurtheilt wird, stets nur als das Subject des Urtheils, nicht als Prädicat, dieses aber, es möge ein wesentliches oder außerwesentliches Merkmahl ausdrücken, immer nur als Bestimmung jenes Objectes gedacht werden kann (z. B. der Körper des Cajus ist organisirt, der Körper des Cajus ist noch nicht erwachsen). — Wie fern übrigens die Bestimmungen oder Merkmahle eines Dinges Eigenschaften oder Beschaffenheiten desselben heißen, ist bereits in der im Paragraphen angeführten Stelle der Logik bemerkt worden.

§. 63.

Das Substanzielle kann endlich auch gedacht werden, entweder als einfach, wenn

---

des Quadrats bringt es mit sich, daß es von der Diagonale in zwey gleiche rechtwinkliche und gleichschenkliche Triangel zerschnitten wird. Oder ist die Natur einer Kreislinie, deren Halbmesser einen Fuß lang ist, so fern ich sie an einem zirkelrunden Tische wahrnehme, in der That verschieden von dem Wesen einer solchen Kreislinie, so fern ich sie bloß vermittelst der Einbildungskraft in mir construire? Liegt nicht dieselbe Construction der Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Linie als erstes inneres Princip zum Grunde?

man es als ein Ding denkt, das sich nicht weiter in mehrere Substanzen auflösen läßt, oder als zusammengesetzt, wenn man es als eine Vielheit mehrerer trennbaren Substanzen denkt.

Anmerkung.

Sowohl die Einfachheit als die Zusammengesetztheit der Substanzen kann wieder auf zweyerley Art gedacht werden. Die einfache Substanz nähmlich kann entweder als mit bloßer Vorstellungskraft begabte Monade (nach Leibnitz) oder als mit Bewegkraft begabter Atom (nach Epicur) gedacht werden. Jene wird als absolut- dieser als relativ-einfach gedacht. Ein Atom (corpusculum minimum s. elementare) heißt also nur einfach als kleinster Theil des Zusammengesetzten, der mithin, ob er gleich noch zusammen gesetzt ist und auch Gestalt hat, doch nicht wieder getheilt werden kann (quod secari — τεμνεσθαι — nequit). Die Zusammengesetztheit aber (compositio sensu latiori) kann entweder als bloße Zusammengesetztheit (compositio sensu strictiori) oder als Zusammenhang (nexus) gedacht werden. Nach jenem Begriffe wird das Zusammengesetzte bloß als Aggregat überhaupt gedacht, nach diesem aber als ein Aggregat, dessen Theile auf einander gegenseitig wirken und eben dadurch ihr Zusammengesetztseyn bestimmen. Dort wird also nur eine äußere, hier eine äußere und innere Verknüpfung gedacht. Ob es übrigens einfache Substanzen gebe, und wie sich die zusammengesetzten zu einander verhalten mögen, bleibt hier, wo nur die Begriffe analysirt werden sollen, ganz außer Untersuchung.

§. 64.

Wenn zwey Dinge in einem solchen Verhältnisse stehen, daß das Zweyte in seiner Folge auf das Erste als durch dieses bestimmt gedacht werden muß, so heißt das Bestimmende die Ursache und das Bestimmte die Wirkung (§. 40. und 46.). Eine Lehre von Ursachen und Wirkungen heißt Aetiologie (welche entweder allgemein oder besonder seyn kann) und die Verknüpfung zwischen beyden der ursachliche Zusammenhang (nexus caussalis). Das Verhältniß der Ursache zur Wirkung heißt Ursachlichkeit, das Verhältniß der Wirkung zur Ursache Abhängigkeit. Ein Gewirktes ist also ein abhängiges Ding (ens ab alio scil. dependens), dem das Unabhängige (ens a se) entgegen steht.

Anmerkung.

Es kann etwas sowohl schlechthin (ens absolute a se) als beziehungsweise (ens relative a se) unabhängig genannt werden. Absolut unabhängig würde nur ein solches Wesen heißen können, welches weder in Ansehung seines Seyns noch in Ansehung seines Wirkens ein anderweites Ding als Ursache voraussetzte. Würde aber etwas als unabhängig nur von einigen, aber nicht von allen anderen Dingen, oder nur in Ansehung gewisser Handlungen, aber nicht in Ansehung seines gesammten Seyns und Wirkens gedacht, so könnte es nur relativ unabhängig heißen.

Die Unabhängigkeit heißt auch Selbstständigkeit, obwohl zuweilen ein selbstständiges Ding so viel als ein beständliches Ding oder eine Substanz bedeutet.

§. 65.

Die Ursache ist zureichend, wenn sie die ganze Wirkung hervorzubringen vermag; im Gegentheile, unzureichend. Die Ursache ist unmittelbar, wenn sie selbst, mittelbar, wenn sie durch andere Ursachen die Wirkung hervor bringt. Diese anderen Ursachen heißen dann Mittelursachen (intermediae) und mit jener zusammen gedacht, Miturſachen (coefficientes), welche entweder coordinirt sind, wenn sie gleichzeitig, oder subordinirt, wenn sie nach einander wirken.

Anmerkung.

Die erste und vornehmste unter den Miturſachen heißt Haupturſache (primaria), die übrigen, Nebenursachen (secundariae). Die Miturſache heißt Hülfsursache (auxiliaris s. subsidiaria), wie ferne sie die zu einer bestimmten Wirkung unzureichende Ursache ergänzt, eine werkzeugliche Ursache (instrumentalis) aber, wieferne sie ein bloßes Werkzeug (instrumentum) ist, dessen sich die Haupturſache zur Hervorbringung einer Wirkung bedient. Jede werkzeugliche Ursache ist also eine Hülfsursache, aber nicht jede Hülfsursache eine werkzeugliche. (Man denke z. B. das Verhältniß zweyer Menschen, die mit einem

Hebel gemeinschaftlich eine Last bewegen, zu einander und zum Hebel. Der Eine ist Hülfsursache in Beziehung auf den Anderen, und der Hebel ist Hülfs- und werkzeugliche Ursache in Beziehung auf Beyde zugleich). Als Haupturſache betrachtet man aber entweder diejenige, welche die übrigen zur Wirksamkeit bestimmt, oder die, welche den meisten Antheil an der Wirkung hat. Beydes ist nicht nothwendig beysammen.

§. 66.

Eine Ursache, welche zum Wirken nothwendig bestimmt wird, heißt eine unfreye oder bedingte, welche aber unabhängig von dieser Nothwendigkeit sich selbst zum Wirken bestimmt, eine freye oder unbedingte. Wenn die Nothwendigkeit, mit der eine Ursache zum Wirken bestimmt wird, keine äußere, sondern bloß eine innere Naturnothwendigkeit ist, so heißt die Ursache nur relativ, nicht absolut frey. Die Caussalität einer nothwendig bestimmten Ursache wird selbst als Wirkung gedacht, die der freyen nicht. Eine freye Ursache als solche müßte daher schlechthin anfangen zu wirken, und in Rücksicht ihrer Wirkung die erste Ursache seyn.

§. 67.

Wenn das wirkende Wesen zugleich ein denkendes ist, und durch die vorhergedachte Wirkung zum Wirken bestimmt wird, so heißt die Vorstellung von der Wirkung ein Zweckbe-

griff (notio finalis) und die dadurch vorgestellte Wirkung selbst objectiv der Zweck (finis), subjectiv die Absicht (consilium). Ein Zweck wird realisirt, wenn der Gegenstand des Zweckbegriffes hervor gebracht wird. Wie ferne nun dieser Zweck ein Bestimmungsgrund der Ursache, durch die er realisirt wird, zum Wirken ist, in so fern ist er selbst eine Ursache, und heißt dann Zweck- oder Endursache (caussa finalis), die Ursache aber, welche den Zweck realisirt, eine wirkende (caussa efficiens), von welcher Art alle Ursachen sind, die nicht als Zweckursachen gedacht werden. Mit Bewußtseyn der Wirkung oder nach Zwecken wirken, heißt handeln (im eigentlichen und strengen Sinne; denn im weiteren wird es auch mit wirken oder thun gleich bedeutend gebraucht).

Anmerkung 1.

In der Reihe der wirkenden Ursachen geht die Ursache der Wirkung, in der Reihe der Zweckursachen die Wirkung der Ursache vorher. Das letzte Glied in dieser Reihe heißt der Endzweck (finis summus s. ultimus). Er ist zugleich der Hauptzweck (primarius), dem alle übrigen als Nebenzwecke (secundarii) untergeordnet sind. Dasjenige, was einem denkenden und nach Zwecken handelnden Wesen zum Handeln nur entfernten Anlaß gibt, heißt eine gelegenheitliche Ursache (caussa occasionalis); was aber dasselbe unmittelbar zum Handeln antreibt, die Bewegursache oder das Motiv (caussa mo-

vens s. motiva). Der Zweck des Handelns ist daher auch Motiv desselben. — Zwecklos handeln heißt so handeln, als wenn man keinen Zweck dabey hätte; zweckmäßig handeln, so, daß der Zweck erreicht, zweckwidrig aber, so, daß der Zweck nicht erreicht werden kann. Das, wodurch man einen Zweck zu erreichen sucht, heißt Mittel (medium) und so fern es wider etwas gerichtet ist, das entfernt werden soll, Gegenmittel (remedium). Die Zweckmäßigkeit der Dinge besteht also in einer solchen Einrichtung derselben, wodurch sie als Mittel gewissen Zwecken angemessen sind.

Anmerkung 2.

Die Zweckmäßigkeit eines Dinges kann entweder subjectiv oder objectiv seyn. Jene besteht in der Angemessenheit eines Dinges, bey der Auffassung desselben durch die Wahrnehmung ein Gefühl der Lust in uns zu erwecken, und ist also ästhetisch (z. B. die Zweckmäßigkeit einer schönen Musik, eines schönen Gemähldes, oder auch einer wohlschmeckenden Speise, einer wohlriechenden, vielleicht auch zugleich schönen, Blume); diese in der Angemessenheit eines Dinges zu solchen Zwecken, die vom Verstande auf das Ding selbst bezogen werden, so daß es selbst in Ansehung seines Daseyns als abhängig von gewissen Zwecken gedacht wird, und ist daher intellectuell (z. B. die Zweckmäßigkeit des Auges zum Sehen, des Ohres zum Hören, einer Uhr zur Zeitmessung, eines Hauses zum Bewohntwerden). — Die Zweckmäßigkeit kann ferner entweder formal oder material seyn. Jene findet statt, wenn ein Ding solchen Zwecken angemessen ist, die nicht gerade den Grund seiner Möglich-

keit enthalten, aber doch aus seiner Gestalt nothwendig hervor gehen (z. B. die Zweckmäßigkeit der Kreislinie zur Auflösung vieler Probleme, des Kegels zur Darstellung gewisser krummen Linien vermittelst verschiedener Schnitte); diese, wenn ein Ding Zwecken angemessen ist, die selbst als Gründe seiner Möglichkeit beurtheilt werden können (z. B. die Zweckmäßigkeit der Geschlechtstheile zur Fortpflanzung, des Magens und Darmkanals zur Ernährung). — Endlich kann auch die Zweckmäßigkeit entweder eine innere oder eine äußere seyn. Jene findet statt, wenn das Ding für sich betrachtet zweckmäßig ist (z. B. die Zweckmäßigkeit eines Thiers oder einer Pflanze, als organischen Wesens); diese, wenn das Ding in Beziehung auf ein anderes zweckmäßig ist (z. B. die Zweckmäßigkeit der Steine zum Bauen, der Metalle zum Ausprägen, der Pflanzen für die Thiere oder eines Thiers für das andere oder auch der Thiere für die Pflanzen). Jene kann man auch die absolute, diese die relative Zweckmäßigkeit nennen. Jene heißt daher auch schlechthin oder vorzugsweise (κατ' ἐξοχην) Zweckmäßigkeit, diese hingegen Brauchbarkeit oder Nutzbarkeit; denn sie setzt immer voraus, daß etwas da sey, von dem ein anderes gebraucht oder benutzt werden könne. Eine Lehre von der Zweckmäßigkeit der Dinge heißt Teleologie. Sie ist also eine besondere Art der Ätiologie (§. 64.).

§. 68.

Dasjenige, wodurch ein Ding Ursache von einer bestimmten Wirkung wird, heißt seine Wirksamkeit (efficacia) und das all-

gemeine innere Princip derselben seine Kraft (vis). Die Kraft gehört zu den beharrlichen Bestimmungen eines Dinges (§. 62.), wie fern es Ursache werden soll; was sie aber an und für sich betrachtet (unabhängig von ihrer Wirkung) sey, läßt sich gar nicht einmahl fragen, das sie nur in, mit und durch die Wirkung erkannt, und deßhalb auch nur von ihr benannt wird (z. B. Einbildungskraft, Anziehungskraft u. s. w.).

Anmerkung.

Wenn wir den Dingen Kräfte beylegen, so wollen wir dadurch nichts anderes andeuten, als daß sie etwas zu wirken vermögen. Durch die Wirkung allein kündigt sich uns die Kraft und mit dieser das Ding selbst als ein wirkliches Ding an. Die Kraft wird daher gesetzt als eine Qualität des Dinges, die sich auf dessen Wirkungen bezieht und die, wenn sie sich auch nicht beständig äußert, doch dem Dinge, sofern es dasselbe seyn und bleiben soll, zukommen muß. Hierauf beruht die Eintheilung der Kräfte in todte und lebendige. Da nähmlich jede Kraft, soferne sie als endlich, (d. h. als eine innerhalb gewisser Schranken gegebene intensive Größe) gedacht wird, größer (stärker) oder kleiner (schwächer) seyn kann, als irgend eine andere, deren Wirken ihrem Wirken entgegen gesetzt ist: so kann die größere Kraft die kleinere in ihrer Wirksamkeit hemmen, oder ein Hinderniß (impedimentum) derselben werden. Die kleinere Kraft wird sich also dann so lange nicht äußern und in so fern als todt erscheinen, bis das Hinder-

niß entfernt ist, und sie wieder als lebendig erscheint. Man sollte daher lieber schlummernde und wachende Kräfte sagen. Denn daß die sogenannte todte Kraft nicht erstorben war, erhellet aus der nachfolgenden Lebendigkeit derselben; sie mußte also, so lange das Hinderniß ihrer Wirksamkeit dauerte, wenigstens im Streben zur Wirksamkeit (nisus s. conatus agendi) begriffen seyn. — Eine Kraft nun, die zu einer bestimmten Wirkung ungeachtet gewisser Hindernisse zureicht, heißt mächtig, und, wenn sie auch den Widerstand eines mächtigen Dinges zu überwinden vermag, gewaltig (potens s. valida). Macht und Gewalt (potentia, potestas) bedeutet also eine Stärke der Kraft, wodurch ein Ding anderen kräftigen, und wohl gar mächtigen, Dingen überlegen ist, Ohnmacht (impotentia) hingegen eine Schwäche der Kraft, wodurch sie anderen Kräften unterliegt, oder zu einer bestimmten Wirkung nicht hinreicht. Allmacht (omnipotentia) würde aber nur einem Wesen von unendlicher Kraft (d. h. von einer solchen, gegen die jede andere unendlich klein wäre) zukommen, weil nur diese zu jeder möglichen Wirkung zureichen, mithin auch durch keine andere Kraft in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden könnte. — Eine Grundkraft endlich ist nichts anderes als eine ursprüngliche oder Urkraft (vis originaria), d. h. eine solche, die nicht aus einer anderen Kraft als Folge abgeleitet werden kann, sondern schlechthin zur Erklärung gewisser Wirkungen angenommen werden muß. Von ihr sind also die abgeleiteten Kräfte (vires derivativae) nur als Folgen, d. h. als mannigfaltige Äußerungsarten einer

und derſelben Kraft unterſchieden. Übrigens aber kann man die Kräfte auch ſo wie die Urſachen (§. 65.) eintheilen.

§. 69.

Wenn Subſtanzen durch ihre Kräfte Urſachen von gewiſſen Accidenzen in anderen Subſtanzen ſind, ſo fließen ſie in dieſelben ein. Der Einfluß (influxus) iſt alſo ein Verhältniß der Subſtanzen, vermöge deſſen ſie auf einander wirken. Dieſer würde einſeitig ſeyn, wenn nur A auf B wirkte, wechſelſeitig aber, wenn zugleich auch B auf A wirkte. Dieſe Wirkung wäre dann als eine Rückwirkung (reactio) zu denken, wodurch ein Thun (actio) und Leiden (passio) von beyden Seiten ſtatt fände. Es müßte alſo auch ſowohl ein Vermögen eine Veränderung in dem anderen hervorzubringen (Thätlichkeit, Activität, auch Spontaneität genannt), als ein Vermögen eine Veränderung von dem anderen zu erleiden (Empfänglichkeit, Paſſivität, auch Receptivität genannt), auf beyden Seiten gedacht werden.

§. 70.

Wie ferne bey dem Einfluſſe der Subſtanzen auf einander oder ihrem Wirken und Rückwirken eine entgegen geſetzte Wirk-

samkeit statt findet, oder beyderley Wirken ein Gegenwirken ist, findet ein Streit derselben (antagonismus s. conflictus substantiarum) statt. Dadurch treten sie in reale oder dynamische Gemeinschaft, und machen ein reales oder dynamisches Ganze aus.

Anmerkung.

Die reale Gemeinschaft ist von der idealen oder logischen verschieden, vermöge welcher Vorstellungen als zusammen gehörig einander wechselseitig bestimmen, und daher auch nur ein ideales oder logisches Ganze (dergleichen die Logik selbst, so wie jedes wissenschaftliche System ist) ausmachen. Die reale Gemeinschaft ist entweder unmittelbar, wenn die in Gemeinschaft stehenden Dinge auch gemeinschaftliche Gränzen im Raume haben, oder sich berühren, oder mittelbar, wenn sie in verschiedenen Räumen oder in die Ferne auf einander wirken. Dinge in realer Gemeinschaft sind einander gegenwärtig, und zwar local, wenn sie durch Berührung, bloß dynamisch aber, wenn sie durch Wirkung in die Ferne in Gemeinschaft stehen. Allgegenwärtig würde ein Wesen seyn, wenn es in Beziehung auf alle andere Wesen unmittelbar wirksam seyn könnte, ohne sie doch zu berühren oder von ihnen berührt zu werden. Es müßte also gar nicht an Bedingungen des Raums gebunden und von einer Kraft seyn, gegen die jede andere unendlich klein wäre (§. 68. Anm.), so daß von Seiten dieser kein Rück-oder

Gegenwirken statt fände, mithin der Einfluß nur einseitig wäre (§. 69.).

§. 71.

Die Möglichkeit der Dinge (§. 41 und 47.) ist entweder eine innere (unbedingte, absolute), wenn sie einem Dinge nach seinem bloßen Begriffe betrachtet, oder eine äußere (bedingte, hypothetische, relative), wenn sie einem Dinge im Verhältnisse zu anderen Dingen zukommt. Eben so kann die Unmöglichkeit eingetheilt werden. Wenn man von einem Dinge die Nicht-Unmöglichkeit prädicirt, so deutet man gewöhnlich nur die innere Möglichkeit an.

§. 72.

Das Seyn (esse), wenn es nicht die bloße logische Kopel (Log. §. 52. Anm. 2.) andeutet, ist die Realität selbst (§. 12. vergl. mit §. 42.). Das Daseyn aber (existere) ist ein durch Wirksamkeit bestimmtes und sich ankündigendes Seyn, mithin die Wirklichkeit eines Dinges (existentia). Der denkbare Inbegriff des Wirklichen überhaupt, heißt das absolute All, der für uns erkennbare Inbegriff des gegebenen (dati et dabilis) Wirklichen, das relative All, welches auch oft schlechtweg das Universum oder die Welt (mundus), auch pleonastisch das Weltall genannt wird.

§. 73.

Was da zu seyn anhebt (wirklich wird), entsteht (oritur), was da zu seyn aufhört, (nicht-wirklich wird), vergeht oder geht unter (interit). Das Entstehen sowohl als das Vergehen sind Begebenheiten (eventus). Denn Begebenheit ist alles Geschehene (factum, res in facto posita); das Vergehen aber ist auch etwas, das geschieht. Die Handlung, wodurch etwas entsteht, heißt Hervorbringung (productio), die, wodurch etwas vergeht, Zerstörung (destructio). Jene bewirkt den Anfang (initium), diese das Ende (finis) eines Dinges.

Anmerkung.

Hervorbringung sowohl als Zerstörung können absolut und relativ gedacht werden. Absolute Production würde die Hervorbringung des Substanziellen selbst, absolute Destruction die Zerstörung eben desselben seyn. Jene müßte Schöpfung (creatio), diese Vernichtung (annihilatio) heißen. Jene könnte auch als eine Hervorbringung aus Nichts (cum nihil ante esset), diese eine Zerstörung in Nichts (ut nihil amplius sit) genannt werden. Relative Production hingegen wäre die Hervorbringung einer bloßen Bestimmung des schon vorhandenen Substanziellen, so wie relative Destruction die Zerstörung einer solchen Bestimmung. Jene könnte Bildung (formatio) heißen, weil dadurch bloß die Art und Weise des Daseyns der

Dinge (forma existentiae) bestimmt wird, diese aber Auflösung (solutio — nicht bloß in chemischer, sondern in allgemeiner Bedeutung genommen), weil dadurch etwas vom Substanziellen getrennt wird, was ihm vorher inhärirte. Schöpfung und Vernichtung sind einander schlechthin entgegengesetzt; denn durch diese ginge das Ding, was durch jene entstand, mit allen seinen Bestimmungen gänzlich unter. Bildung und Auflösung hingegen sind nothwendig mit einander verknüpft; denn indem durch die letzte eine Bestimmung untergeht, tritt an deren Stelle eine andere, und indem durch die erste eine neue Bestimmung entsteht, vergeht dafür eine andere. — Anfang und Ende können ebenfalls entweder absolut oder relativ gedacht werden.

§. 74.

Das Beysammenseyn der wirklichen Bestimmungen eines Dinges macht dessen Zustand (status) aus. Wenn in einem Dinge Bestimmungen entstehen und vergehen, so wird es verändert, oder es kommt in einen anderen Zustand. Veränderung (mutatio) ist also Succession verschiedener Bestimmungen desselben Dinges oder ein Wechsel von Bestimmungen. Jede Veränderung ist also eine Begebenheit (§. 73.). Was einem Wechsel von Bestimmungen unterworfen ist, heißt veränderlich, das Gegentheil unveränderlich. Alle Veränderungen sind anderweite Bestimmungen eines Dinges und heißen daher auch

Modificationen (quavis mutatione alius essendi modus efficitur).

Anmerkung.

Jede Veränderung geschieht in der Zeit. Veränderung in Ansehung des Raums ist Bewegung. Bewegung bezieht sich daher auf Raum und Zeit zugleich (§. 28.) Was in Raum und Zeit ist, ist veränderlich; denn es kann in verschiedenen Theilen des Raums und der Zeit seyn. Schöpfung oder absoluter Anfang und Vernichtung oder absolutes Ende (§. 73. Anm.) könnten zwar als Begebenheiten, aber nicht als Veränderungen angesehen werden. Denn dadurch wechseln keine Bestimmungen, sondern sie heben entweder erst an, oder sie hören gänzlich auf — beydes mit den Dingen selbst. Wenn also ein Substanzielles entstände oder verginge, so könnte man nicht sagen, es habe sich dasselbe verändert; denn was sich verändern soll, muß schon und noch da seyn; aber wohl, es habe sich etwas begeben oder es sey etwas geschehen.

§. 75.

Die Nothwendigkeit der Dinge (§. 41 und 47.) ist entweder eine innere (unbedingte, absolute), wenn sie einem Dinge nach seinem bloßen Begriffe, mithin vermöge seiner eigenen Natur oder seines Wesens, oder eine äußere (bedingte, hypothetische, relative), wenn sie einem Dinge im Verhältnisse zu anderen Dingen zukommt, mithin außer dem Dinge selbst noch anderweite Bedingungen seiner Wirklichkeit voraus gesetzt werden müssen. Ein schlecht-

hin unabhängiges Ding (§. 64. Anm.) müßte auch unbedingt nothwendig seyn.

§. 76.

Das Gegentheil der Nothwendigkeit ist die Zufälligkeit (accidentalitas s. contingentia). Zufällig heißt nähmlich dasjenige, was da seyn und nicht da seyn kann. Wenn nun etwas bloß um einer außer ihm liegenden Bedingung willen nothwendig ist, so könnte es an und für sich betrachtet auch nicht da seyn; denn wenn die Bedingung wegfällt, so fällt auch das Bedingte weg (cessante conditione cessat conditionatum). Das Bedingtnothwendige ist also außer seinem Zusammenhange mit der Bedingung gedacht zufällig, und das Zufällige kann unter einer gewissen Bedingung auch nothwendig seyn. Das Unbedingtnothwendige muß auch als unveränderlich gedacht werden; das Bedingtnothwendige und Zufällige hingegen läßt sich auch als veränderlich denken (§. 74.).

§. 77.

Bedingung überhaupt (conditio) heißt jedes (logische oder reale) Ding, das ein anderes bestimmt; und Bedingtes (conditionatum) jedes Ding, das durch ein anderes bestimmt wird (Log. §. 20. Anm. 5.). Eine Menge von Dingen, die als einander stetig be-

stimmend gedacht werden, macht eine Reihe (series) von Bedingungen aus, wovon jede einzelne ein Glied (membrum) heißt. Eine solche Reihe kann als endlich (finita) oder unendlich (infinita) gedacht werden, je nachdem sie ein erstes und letztes Glied hat oder nicht. Hat sie nur eines von beyden, so wird sie als endlich und unendlich zugleich, obwohl in verschiedener Hinsicht, gedacht.

Anmerkung 1.

Es lassen sich also vier Arten von Reihen denken: 1) absolut endliche, d. h. solche, welche Anfang und Ende haben, und deren Schema ist:

A, B, C, D, E, F, G,

2) absolut unendliche, d. h. solche, welche weder Anfang noch Ende haben, und deren Schema ist:

. . . . . A, B, C, D, E, F, G . . . . . .

3) relativ unendliche und unendliche, d. h. solche, die einen Anfang, aber kein Ende haben, und deren Schema ist:

A, B, C, D, E, F, G . . . . . .

4) relativ unendliche und endliche, d. h. solche, die keinen Anfang, aber ein Ende haben, und deren Schema ist:

. . . . . A, B, C, D, E, F, G.

In einer absolut endlichen Reihe ist das erste Glied bloß Bedingung, das letzte bloß Bedingtes, und die mittleren beydes zugleich, sie hat also eine Bedingung, die kein Bedingtes, und ein Bedingtes, das keine Bedingung ist. In einer absolut unendlichen Reihe aber ist jedes Glied beydes zugleich; sie hat also

keine Bedingung, die nicht Bedingtes, und kein Bedingtes, das nicht Bedingung wäre. Die relativ endliche und unendliche Reihe hat zwar eine erste Bedingung, aber kein letztes Bedingtes; das erste Glied ist also bloß Bedingung, die übrigen beydes zugleich. Die relativ unendliche und endliche Reihe aber hat keine erste Bedingung, obwohl ein letztes Bedingtes; das letzte Glied ist also bloß Bedingtes, die übrigen beydes zugleich.

Anmerkung 2.

Durchgeht man in Gedanken eine Reihe abwärts, d. h. nach den Bedingten zu, so ist das Denken ein Fortgang (progressus); durchgeht man sie aufwärts, d. h. nach den Bedingungen zu, so ist das Denken ein Rückgang (regressus). Eine Reihe kann also entweder in Ansehung des Fortgangs oder des Rückgangs oder in beyderley Hinsicht als endlich oder als unendlich gedacht werden. Denkt man diese Unendlichkeit so, daß die Reihe kein Erstes oder Letztes haben kann, so ist das Durchgehen derselben ein Fort- oder Rückgang ins Unendliche (in infinitum) zu nennen (z. B. wenn man eine gegebene Linie immerfort halbirt). Denkt man sie aber so, daß sich ein Erstes oder Letztes der Reihe nur nicht bestimmen läßt, so ist es bloß ein Fort- oder Rückgang ins Unbestimmte oder in unbestimmbare Weite (in indefinitum) zu nennen (z. B. wenn man den letzten Weltkörper von der Erde aus gerechnet aufsuchen wollte).

§. 78.

Da der Verstand die Objecte nach seinen (reinen und versinnlichten, ursprünglichen und

abgeleiteten) Begriffen beurtheilt, d. h. das Verhältniß seiner Begriffe zu dem durch Anschauung und Empfindung Gegebenen bestimmt, wodurch eben jene Begriffe als etwas Subjectives auf etwas Objectives bezogen (objectivirt) werden, und das Wahrgenommene als ein wirkliches Erkenntnißobject ins Bewußtseyn tritt (§. 33 und 34.); so muß er sich bey diesem Gebrauche seiner Begriffe nach gewissen Gesetzen richten, welche durch Worte ausgedrückt oder in Formeln gefaßt als Grundsätze der menschlichen Erkenntniß (principia cognitionis humanae), so ferne diese von Sinn und Verstand abhängig ist, angesehen werden müssen. Diese Grundsätze sind also die Grundurtheile aller empirischen Urtheile, d. h. Urtheile a priori über die Erfahrungsgegenstände, welche allen unseren Urtheilen a posteriori über eben dieselben zum Grunde liegen. Es beruht folglich auf ihnen die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst, und sie sind eben darum objectivallgemein- und nothwendig-gültig, weil sonst keine gesetzmäßige Erfahrung möglich seyn würde. Eben deßwegen können sie aber auch nichts weiter seyn als Expositionen des höchsten Erkenntnißgesetzes (§. 13.)

in ſeiner näheren Beziehung auf die Erkenntnißobjecte ſelbſt.

Anmerkung 1.

Wir ſind uns bewußt der Erfahrung (experientia, εμπειρια), d. h. einer Erkenntniß, welche aus Vorſtellungen beſteht, die wir auf, dem Gemüthe gegebene oder von ihm wahrgenommene, Dinge zu beziehen, und in dieſer Beziehung mit einander zu verknüpfen genöthigt ſind. Dieſe Verknüpfung iſt daher nicht bloß ſubjectiv und willkührlich oder beliebig (wie wenn ich mir ein Schloß in der Luft aus lauter edlen Steinen und Metallen erbaut denke), ſondern objectiv und nothwendig (z. B. wenn ich einen Tiſch von Holz, rother Farbe, vier Füßen, ovaler Geſtalt, drey Fuß Höhe u. ſ. w. vor mir ſtehen ſehen, und ihn alſo als ein Ding von beſtimmter Größe, Beſchaffenheit u. ſ. w. zu denken genöthigt bin). Ja es würde ohne irgend eine vorhergegangene Verknüpfung dieſer Art jene gar nicht ſtatt finden können. Solche wahrgenommene Dinge nun heißen eben darum Gegenſtände der Erfahrung (objecta experientiae) und die Urtheile darüber, ſo ferne ſie ſich auf die Wahrnehmung ſelbſt gründen, heißen Erfahrungsurtheile (judicia empirica) und ſind Urtheile a posteriori. Wir urtheilen aber auch über die Erfahrungsgegenſtände unabhängig von und vor der Wahrnehmung derſelben, mithin a priori, indem wir gewiſſe Urtheile über ſie auch ohne Wahrnehmung nicht bloß mit jener comparativen oder relativen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche die inductive und analogiſche Schlußart gewährt (Log. §. 169.), ſondern

mit strenger oder absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussprechen (z. B. daß jedes Entstehende seine Ursache habe, und daß daher auch eine eben jetzt wahrgenommene Veränderung, deren Ursache wir noch nicht kennen, dennoch eine solche haben müsse — oder daß nichts in der Welt vernichtet werde, und daß daher auch ein für uns verschwundenes Ding irgendwo, vielleicht nur unter anderer Gestalt, anzutreffen seyn müsse u. s. w.). Solche Urtheile darf man nur mit anderen auf bloßer Induction oder Analogie beruhenden (z. B. daß alle Menschen zehn Finger oder alle Planeten Einwohner haben) vergleichen, um sogleich zu bemerken, daß jene eine viel tiefere und gewissere Grundlage im menschlichen Geiste selbst haben müssen. Da sie nähmlich nichts anderes als die Gesetzmäßigkeit der Erfahrungsgegenstände überhaupt betreffen, so beruhen sie auf jenem ursprünglichen Verhältnisse zwischen den Erkenntniß-Sub- und Objecten welches wir oben (§. 12. Anm.) als eine ursprüngliche Übereinstimmung derselben charakterisirten, und vermöge dessen jedes Erfahrungsobject, wie es auch in seiner Einzelheit, Art oder Gattung beschaffen und von anderen unterschieden seyn möge, gewissen allgemeinen und nothwendigen Regeln unterworfen seyn muß, weil sonst gar keine Erfahrung möglich seyn würde. Denn setzet, daß das Gemüth an den Gegenständen der Erfahrung gar nichts Allgemeines und Nothwendiges anträfe, daß es z. B. gar kein Beharrliches (Substanz) gebe, sondern jeden Augenblick das Eine vernichtet und etwas ganz Anderes, eben so bald wie-

der Verschwindendes, an dessen Stelle träte, oder daß an den bleibenden Dingen ohne irgend einen erkennbaren Grund (Ursache) diese Bestimmung entstände und jene verginge: so würde unser Bewußtseyn von den einzelnen Erscheinungen völlig isolirt und zerstreut seyn, und gar kein Zusammenhang unter den Gegenständen der Erfahrung (wenn dann überall noch davon die Rede seyn könnte) statt finden; sie würden also auch in gar keine Einheit des Bewußtseyns aufgenommen werden können, oder mit anderen Worten das Gemüth würde gar keine Erkenntniß von ihnen durch eine regelmäßige Verknüpfung seiner, darauf sich beziehenden, Vorstellungen erzeugen, mithin auch keine wirkliche Erfahrung von ihnen haben können.

Anmerkung 2.

Die objective Gültigkeit aller Urtheile a priori über die Erfahrungsobjecte beruht demnach auf der Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin auf folgendem Argumente: Wenn Erfahrung oder Erkenntniß von gegebenen Objecten möglich seyn soll, so müssen diese Objecte, indem sie durch den Sinn auf gewisse Weise angeschaut und empfunden worden, auch vom Verstande auf gewisse Weise gedacht, mithin das Mannigfaltige, welches das Gemüth durch sinnliche Vorstellung empfangen hat, vom Verstande nach gewissen Regeln verknüpft werden können, und diese Regeln müssen objective Gültigkeit haben, d. h. die gegebenen Objecte müssen ohne Ausnahme diesen Regeln unterworfen seyn — Nun ist Erfahrung wirklich; denn wir sind uns einer Erkenntniß gegebener Objecte bewußt, nach welcher wir uns auch in unseren Handlungen mit zweifello-

ser Zuversicht richten (§. 6 und 10). — Also müssen auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit (jene Regeln) objectiv gültig, d. h. die gegebenen Objecte müssen ohne Ausnahme diesen Regeln unterworfen seyn. — Die Regeln des Verstandes, nach welchen das Mannigfaltige sinnlicher Vorstellungen verknüpft wird, können auch die ursprünglichen Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewußtseyns (oder der objectiven Verstandeseinheit, §. 33. Anm.) genannt werden. Denn diese Einheit kommt nur dadurch zu Stande, daß ich das gegebene Mannigfaltige, als einzelne Merkmahle aufgefaßt, in Einen Begriff vom Objecte zusammenfasse. Man kann daher an die Spitze jener Regeln als Erkenntnißgesetze auch den Satz stellen: Jeder Gegenstand der Erkenntniß steht unter den ursprünglichen Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewußtseyn, oder, wie es Kant (Krit. d. r. V. S. 197.) ausdrückt: Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Dieser Satz hängt aber in Ansehung seiner Gültigkeit von demjenigen ab, welcher oben (§. 13.) als das höchste Erkenntnißgesetz gefunden und aufgestellt wurde: „Was vom Gemüthe nach seiner ursprünglichen Handlungsweise an einem realen Dinge erkannt wird, muß demselben, sofern es Erkenntnißobject ist, zukommen, und kann von demselben allgemeingültig

prädicirt werden." Denn wenn nicht jedem Erfahrungsgegenſtande das Mannigfaltige, was, nach a priori beſtimmten Regeln des Verſtandes verknüpft, in dem Begriffe von ihm zuſammen gedacht wird, auch nach dieſem auf ihn bezogenen Begriffe beygelegt (als Merkmahl von ihm prädicirt) werden könnte, ſo würde es überall keine ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns oder des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung geben. — Übrigens können die Grundſätze, nach welchen der Verſtand die Gegenſtände der Erfahrung a priori beurtheilt, als Principien der Erfahrung, auch tranſcendentale Urtheile, und der Verſtand ſelbſt in dieſer Hinſicht die tranſcendentale Urtheilskraft heißen, ſo wie der Sinn, wiefern er die reinen Verſtandesbgriffe verſinnlicht, die tranſcendentale Einbildungskraft genannt wurde (§. 43. Anm. 2.).

Anmerkung 3.

Daß wir uns der tranſcendentalen Urtheile oder der Erfahrungsprincipien erſt in und mit der Erfahrung ſelbſt, d. h. in ihrer wirklichen Anwendung auf Erfahrungsobjecte bewußt werden, thut ihrer Priorität (ihrem tranſcendentalen Charakter) ſo wenig Abbruch, als der Priorität der reinen Anſchauungen und der reinen Begriffe, denen als allgemeinen Bedingungen des Anſchauens und Denkens alle a posteriori gegebenen Gegenſtände angemeſſen ſeyn müſſen, und die doch ebenfalls erſt in und mit der Erfahrung (beym empiriſchen Anſchauen und Denken ſelbſt) in unſer Bewußtſeyn treten. Nur muß man unter Urtheilen a priori wieder nicht etwan ange-

borne Urtheile verstehen; denn dergleichen gibt es eben so wenig als angeborne Vorstellungen, und zwar eben darum, weil es keine solche Vorstellungen gibt (§. 21 und 36. nebst den Anm. dazu). Hieraus folgt aber auch zugleich von selbst, daß der Empirism oder theoretische Sensualism (welcher nach seinem Grundsatze: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu — gar nichts Reines oder Aprioriſches in Ansehung unserer Erkenntniß anerkennen, sondern selbst die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze, ja sogar die reinsten und erhabensten Ideen und Principien der Vernunft, aus der Erfahrung ableiten, und das Gemüth zu einer absolut leeren, völlig charakterlosen, erst in der Zeit durch Außendinge zu beschreibenden Tafel — tabula rasa — machen will) völlig grundlos und genau besehen mit sich selbst im Widerspruche sey. Denn er hebt eigentlich dadurch die Möglichkeit aller Erfahrung auf. Der Empirist oder theoretische Sensualist müßte aber auch, wenn er consequent seyn wollte, jenen Grundsatz, gar nicht als Grundsatz, als etwas Allgemeines und Nothwendiges, aussprechen, sondern etwa so: Nihil invenio in meo intellectu, quod non etc., welche Beschränktheit man ihm dann gern gönnen würde. — Durch die bloße Frage: Wie ist Erfahrung möglich? — erhebt sich unser Geist schon über die Erfahrung zur Anerkennung eines Ursprünglichen oder gewisser Erkenntnißelemente, die nicht von der Erfahrung selbst abhängig sind, obgleich unser Bewußtseyn derselben erst in und mit der Erfahrung entsteht. Jener Grundsatz müßte also, wenn er völlig richtig seyn sollte, so heißen: Quicquid est in intellectu, ad conscien-

tiam nostram non pervenit nisi per sensum. Denn der Mensch muß wahrgenommen haben, ehe er sich seiner selbst und alles dessen, was in ihm ist, bewußt werden kann. Er nimmt aber nur wahr durch den Sinn *)

§. 79.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist (in Ansehung seiner Quantität) eine extensive Größe.

Anmerkung.

Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Quantität der Erkenntnißobjecte als bloße Quantität gedacht betrifft, beruht darauf, daß diese Quantität nach den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit nur in so fern angeschaut werden kann, als uns der Gegenstand in Raum und Zeit gegeben ist. Da nun Raum und Zeit selbst als gleichartige Mannigfaltige neben und nach einander angeschaut werden,

*) Der Empirism oder die Sensualphilosophie ist eigentlich, consequent durchgeführt, nichts anderes als absoluter Realism oder Materialism, so wie der entgegen stehende reine Rationalism oder die Intellectualphilosophie, consequent durchgeführt, nichts anderes als absoluter Idealism ist, welche Systeme schon die Grundlehre beurtheilt hat (Fund. §. 60—67.). Der Sensualism aber heißt theoretisch (speculativ oder metaphysisch), um ihn von dem practischen (moralischen oder ethischen) zu unterscheiden. Der Theorie nach ist dieser mit jenem nothwendig verknüpft, obgleich nicht immer in der Praxis.

so müssen auch die Dinge in Raum und Zeit uns unter dieser Form erscheinen. Es kommt ihnen also nach dem Urtheile des an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebundenen Verstandes eine gewisse Ausdehnung zu, welche in besonderer Beziehung auf den Raum Extension im engeren Sinne, und auf die Zeit Protension heißt (§. 27.). Was daher in Raum und Zeit wahrgenommen wird, sey es auch noch so klein in Ansehung seiner räumlichen oder zeitlichen Größe, kann doch in dieser Hinsicht nicht einem Puncte oder Augenblicke gleich seyn. Denn Puncte und Augenblicke sind nicht Theile des Raumes und der Zeit, sondern bloße Gränzen solcher Theile (§. 60.). Deßhalb läßt sich auch jeder Gegenstand von anschaulicher Quantität messen und zählen, d. h. ein Mannigfaltiges von Theilen (Vielheit) unterscheiden, durch ein gewisses Maß (Einheit) bestimmen, und in die Vorstellung eines Ganzen (Allheit) zusammen fassen. Es kann folglich in Raum und Zeit oder in der erkennbaren Natur kein Gegenstand angetroffen werden, der absolut unermeßlich und unzählig wäre, ob er es gleich in relativer Hinsicht seyn kann (§. 55. Anm. 2.).

§. 80.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist (in Ansehung seiner Qualität) eine intensive Größe.

Anmerkung.

Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Qualität der Erkenntnißobjecte betrifft, beruht darauf, daß diese Qualität nach den ursprünglichen Gesetzen unserer Sinnlichkeit nur sofern empfunden werden kann, als uns der Gegenstand auf irgend eine Weise

afficirt und dadurch sich uns als ein Reales in einem gewissen Zeitpuncte ankündigt. Die vermittelst dieses Eindrucks entstandene Empfindung kann nun zwar bald stärker bald schwächer seyn, muß aber doch überhaupt eine gewisse Größe (Stärke oder Schwäche) haben; denn wenn sie diese gar nicht hätte, so wäre sie = 0, d. h. eine Negation ohne alle Position, mithin gar nichts Empfindbares gegeben. Da aber jene Größe in jedem Zeitpuncte auf einmahl apprehendirt wird, so ist sie, wie ferne sie eben empfunden wird, keine extensive, sondern eine intensive (§. 52.), die auch durch den Ausdruck: Grad (§. 45.) bezeichnet wird. Jeder Gegenstand von empfindbarer Qualität muß uns daher mit einem bestimmten Grade derselben erscheinen, mithin als ein Positives, das mit einer gewissen Negation verbunden oder auf gewisse Weise beschränkt ist.

§. 81.

Die Gegenstände der Erfahrung stehen (in Ansehung ihrer Relation) unter einander in einer bestimmten Verknüpfung, und zwar theils als Substanzen, und Accidenzen, theils als Ursachen und Wirkungen, theils als wechselseitig auf einander wirkende Dinge.

Anmerkung.

Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Relation der Erkenntnißobjecte betrifft, beruht darauf, daß Erfahrung als objective Vorstellung nicht anders möglich ist, als wenn sich der Verstand genöthigt sieht, die wahrgenommenen Dinge auf eine bestimmte Art auf einander zu beziehen. Ein empirisches

Urtheil soll nähmlich nicht bloß subjectiv, sondern auch objectiv seyn, d. h. nicht bloß aussagen, was man für sich zusammen wahrnehme (z. B. Kleid und rothe Farbe, Blitz und Donner), sondern auch daß und wie das Wahrgenommene unter sich verknüpft sey (das Kleid ist rothfarbig, der Blitz verursacht den Donner). Im ersten Falle wäre es ein bloßes Wahrnehmungs- aber noch kein Erfahrungsurtheil. Sobald sich aber der Verstand genöthigt sieht, gewisse wahrgenommene Dinge auf eine bestimmte Weise zu verknüpfen, so hält er auch diese Verknüpfung für objectiv und allgemeingültig, d. h. für eine Vorstellungsart der Objecte, in welcher alle richtig urtheilende Subjecte übereinstimmen müssen. — Da nun die Relation der Gegenstände, auf die Vorstellung der Zeit bezogen oder als Zeitverhältniß gedacht, entweder als bestimmte Zeitdauer nach dem (versinnlichten) Begriffe der Substanzialität, oder als bestimmte Zeitfolge nach dem Begriffe der Caussalität, oder als bestimmtes Zugleichseyn nach dem Begriffe der Gemeinschaft vorgestellt werden kann (§. 46.): so läßt sich auch obiges Erkenntnißgesetz in einer dreyfachen Form darstellen und zwar

1) als Grundsatz der Beständlichkeit (principium substantialitatis): Die Gegenstände der Erfahrung stehen in Ansehung ihrer Zeitdauer in einer solchen Verknüpfung, daß etwas an ihnen beharret, woran alles übrige wechselt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Substanz und Accidens. Wenn nähmlich die Zeit durch etwas sie Erfüllendes bestimmt seyn soll, so müssen wir vor allem voraussetzen, daß etwas da sey, was im-

merfort dauere (beharre) und schlechthin als Subject anzusehen, worauf aber alles andere, was da wechselt, als Prädicat zu beziehen sey, so daß es nicht in der Willkühr stehe, welches von beyden man als Subject oder Prädicat betrachten wolle, weil sonst die Verknüpfung bloß subjectiv wäre. Welche von den wahrgenommenen Dingen aber Substanzen oder bloße Accidenzen von Substanzen seyen, muß nach anderweiten aus der Erfahrung selbst entlehnten Gründen entschieden werden (z. B. ob es einen besondern Licht- und Wärmestoff in der Natur gebe, oder ob Licht und Wärme bloße Modificationen anderer Stoffe seyen). Das Princip gibt uns nur überhaupt Anweisung, die Begriffe von Substanz und Accidens auf die Erscheinungen zu beziehen, um diese nach Maßgabe des Wahrgenommenen auf eine gesetzmäßige Art zu verknüpfen.

2) als Grundsatz der Ursachlichkeit (principium caussalitatis): die Gegenstände der Erfahrung stehen in Ansehung ihrer Zeitfolge in einer solchen Verknüpfung, daß, wenn etwas entsteht, etwas anderes vorhergeht, worauf es nothwendig erfolgt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. Wenn nähmlich an den Dingen in der Zeit ein gesetzmäßiger Wechsel von Bestimmungen wahrgenommen werden soll, so daß über denselben objectiv und allgemeingültig geurtheilt werde, so müssen wir voraussetzen, daß ein Ding das andere nothwendig bestimme, dergestalt, daß es nicht willkührlich sey, welches von beyden man in Ansehung des Bestimmens und Bestimmtwerdens als vorhergehend und als folgend betrachten wolle, weil sonst die Ver-

bindung bloß subjectiv wäre. Welche von den wahrgenommenen Dingen aber sich in einem bestimmten Falle als Ursachen und Wirkungen zu einander verhalten (ob z. B. von zwey Wunden, die jemand empfing, der bald nachher starb, die eine oder andere oder beyde tödtlich, oder ob überhaupt ein ganz anderer Umstand Ursache des Todes war), muß nach anderweiten aus der Erfahrung entlehnten Gründen entschieden werden. Das Princip gibt uns nur allgemeine Anleitung zur Aufsuchung der Ursachen und Wirkungen in der Folge der Erscheinungen. Übrigens ist offenbar, daß, da der erste Grundsatz das Substanzielle als das Beharrliche in den Erscheinungen voraussetzt, der zweyte sich nicht auf das Entstehen des Substanziellen selbst, sondern nur auf das an demselben Entstehende und Vergehende, oder auf den Wechsel der Accidenzen beziehen könne.

3) als Grundsatz der Gemeinschaft (principium communitatis): Die Gegenstände der Erfahrung stehen in Ansehung ihres Zugleichseyns in einer solchen Verknüpfung, daß sie einander gegenseitig bestimmen, d. h. sie sind in Wechselwirkung begriffen. Wenn nähmlich mehrere Substanzen mit verschiedenen Accidenzen als zugleichseyend wahrgenommen und darüber objective und allgemeingültige Urtheile gefällt werden sollen, so müssen wir voraussetzen, daß diese Substanzen in Ansehung ihrer Zustände sich gegenseitig bestimmen, oder in einer gewissen Gemeinschaft stehen, damit, weil die Auffassung derselben in das Bewußtseyn successiv geschieht, diese subjective Succession nicht für objectiv gehalten werde. Übrigens bestimmt jener Grundsatz gar nicht, in was für

einer Art von Gemeinschaft die Dinge stehen, wie und nach welchen besonderen Gesetzen sie auf einander agiren und reagiren mögen; sondern er gibt uns nur überhaupt die Anweisung zur Erforschung des wechselseitigen Zusammenhangs der Dinge.

§. 82.

Die Gegenstände der Erfahrung stehen (in Ansehung ihrer Modalität) mit dem Erkenntnißvermögen in einer bestimmten Verknüpfung und zwar theils als mögliche, theils als wirkliche, theils als nothwendige Dinge.

Anmerkung.

Die Gültigkeit dieses Grundsatzes, welcher die Modalität der Erkenntnißobjecte betrifft, beruht darauf, daß überhaupt kein Ding von uns erkannt werden würde, wenn es sich nicht auf eine bestimmte Art auf das Erkenntnißvermögen bezöge. Die Erkenntniß hängt nähmlich ab von gewissen Bedingungen, die theils im Subjecte, theils im Objecte vermöge ihres gegenseitigen Verhältnisses liegen (§. 11 und 12.). Was demnach Gegenstand der Erfahrung werden soll, muß in Ansehung dieser Bedingungen auf eine gewisse Weise bestimmt seyn, oder mit dem Erkenntnißvermögen in einer bestimmten Verknüpfung stehen; sonst würde dieses in Beziehung darauf gar nicht thätig seyn, folglich auch keine Erkenntniß davon haben können. — Da nun die Modalität der Gegenstände, auf die Vorstellung der Zeit bezogen, oder als Zeitmodalität gedacht, entweder als Seyn zu irgend einer Zeit nach dem (versinnlichten) Begriffe der Möglichkeit, oder als

Seyn zu einer bestimmten Zeit nach dem Begriffe der Wirklichkeit, oder als Seyn zu aller Zeit nach dem Begriffe der Nothwendigkeit vorgestellt werden kann (§. 47.): so läßt sich auch obiges Erkenntnißgesetz in einer dreyfachen Form darstellen und zwar

1) als Grundsatz der Möglichkeit (principium possibilitatis): Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich, d. h. was anschaulich und denkbar ist, kann sich unter den Erfahrungsgegenständen befinden. Die in dem Subjecte gegründeten Bedingungen der Erfahrung sind nähmlich die Formen des Anschauens und Denkens. Soll also etwas ein mögliches Object der Erfahrung seyn, so muß es der Sinnlichkeit sowohl als dem Verstande gegeben werden können; sonst ist Erfahrung von ihm und in so fern (in Beziehung auf die Erkenntniß) auch es selbst für uns unmöglich.

2) als Grundsatz der Wirklichkeit (principium actualitatis): Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist wirklich, d. h. was sich als ein Reales durch Empfindung ankündigt, befindet sich unter den Gegenständen der Erfahrung. Die in den Objecten gegründeten Bedingungen der Erfahrung sind nähmlich die Eindrücke, wodurch sie das Gemüth afficiren und ihm den Stoff zur Erkenntniß geben. Soll also etwas ein wirkliches Object der Erfahrung seyn, so muß das Gemüth irgend eine Empfindung davon haben; sonst existirt es für das Gemüth nicht in einer bestimmten Zeit.

3) als Grundsatz der Nothwendigkeit (principium necessitatis): Was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung über-

einstimmt, ist nothwendig, d. h. was mit dem Gegebenen so zusammen hängt, daß der gesetzmäßige Contexr der Erfahrung selbst auf dessen Daseyn führt, muß sich unter den Gegenständen der Erfahrung befinden. Die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung sind nähmlich die Gesetze, nach welchen die Gegenstände der Erfahrung zusammen hängen und welche theils a priori theils a posteriori bestimmt sind. Was also nach diesen Gesetzen aus dem Wirklichen geschlossen, mithin in seiner Möglichkeit selbst als wirklich anerkannt wird, halten wir für nothwendig. Die Nothwendigkeit der Dinge, wie ferne sie von dem an die Sinnlichkeit gebundenen Verstande beurtheilt wird, ist demnach keine innere oder unbedingte, sondern bloß eine äußere oder bedingte (§. 75.). Denn was als nothwendig in der Zeitreihe erkannt wird, setzt immer ein anderes in derselben als seine Bedingung voraus. Diese von uns erkennbare Nothwendigkeit ist daher kein Seyn zu aller Zeit überhaupt, sondern ein Seyn zu jeder Zeit, wo die Bedingungen dessen statt finden, was als nothwendig erkannt wird. Da nun in dem Kreise unserer Erfahrung nach dem Grundsatze der Caussalität (§. 81.) alles in der Zeitreihe Entstandene oder Wirklichgewordene Wirkung einer vorhergehenden Ursache ist, worauf es nothwendig erfolgt, so ist eigentlich alles Wirkliche (bedingt) nothwendig, wenn wir gleich nicht immer die Bedingung seiner Nothwendigkeit einsehen oder nachweisen können, und alle (bedingte) Nothwendigkeit beruht eigentlich auf dem Caussalgesetze. Da aber das Wirken einer erkennbaren Ursache selbst auch etwas in der Zeitreihe Entstandenes ist, mithin eine anderweite

Ursache voraussetzt, so gibt es im Kreise unserer Erfahrung eben so wenig eine unbedingte Ursache und ein schlechthin unabhängiges Ding, als ein absolut nothwendiges Ding (§. 64. 66 und 75.). Da endlich das Mögliche, wie fern es von Sinn und Verstand gemeinschaftlich vorgestellt wird, etwas ist, was zu irgend einer Zeit ist (§. 47.), so muß es für irgend ein erkennendes Subject entweder in der vergangenen oder in der zukünftigen Zeitreihe liegen d. h. es war entweder einmahl wirklich und wurde als solches von einem erkennenden Subjecte wahrgenommen, oder es wird einst wirklich seyn und als solches von einem erkennenden Subjecte wahrgenommen werden. In beyden Fällen aber ist es, wie alles Wirkliche, bedingt nothwendig. Die Sphäre des Möglichen in realer Bedeutung ist also nicht größer als die Sphäre des Wirklichen und diese nicht größer als die des Bedingt-Nothwendigen. Nur die Sphäre des Möglichen in logischer Bedeutung muß größer denn die des Wirklichen gedacht werden, weil man, indem man jene denkt, von allen äußeren Bedingungen abstrahirt und eine bloße innere Möglichkeit denkt, die daher auch eine unbedingte heißt (§. 71.). Und eben so muß die Sphäre des Wirklichen größer gedacht werden als die des Unbedingt-Nothwendigen, weil man, indem man etwas Unbedingt-Nothwendiges denkt, dasselbe zwar auch als etwas Wirkliches setzt, aber so, daß es für uns nicht erkennbar ist, mithin in einem von unserem Erkenntnißvermögen nicht erreichbaren Theile jener Sphäre liegt.

§. 83.

Diese Grundurtheile oder Grundsätze des

reinen Verſtandes (§. 79—82.) ſind transcendentale Naturgeſetze, von welchen die Möglichkeit aller empiriſchen Naturgeſetze abhängig iſt. Ihr ſyſtematiſcher Inbegriff kann daher auch die transcendentale Phyſiologie genannt werden, welche rein metaphyſiſch iſt.

Anmerkung 1.

Natur (in materialer Bedeutung — §. 62. Anm.) iſt ein geſetzmäßiger Inbegriff von Dingen. Da nun von den Dingen bloß inſofern Erkenntniß im eigentlichen oder ſtrengen Sinne möglich iſt, als ſie von Sinn und Verſtand gemeinſchaftlich vorgeſtellt werden, mithin Erſcheinungen ſind (Fund. §. 79. Anm. 4. und Met. §. 13. nebſt den Anm.): ſo iſt unter der erkennbaren Natur (welche daher auch ſchlechtweg oder im ſtrengen und eigentlichen Sinne Natur heißt) nichts anderes zu verſtehen als der geſetzmäßige Inbegriff der durch Sinn und Verſtand gemeinſchaftlich vorſtellbaren Dinge oder der Erſcheinungen, welche allein für uns Gegenſtände der Erfahrung ſind. Und da ferner jene Grundſätze aus der urſprünglichen Handlungsweiſe der Sinnlichkeit und des Verſtandes ſelbſt in Anſehung der Erkenntniß der Dinge hervorgehen, mithin die urſprünglichen Geſetze der Erkennbarkeit der Dinge oder die urſprünglichen Bedingungen der Möglichkeit unſerer Erfahrung überhaupt ſind, ſo können ſie mit Recht transcendentale Naturgeſetze heißen. Daher ſind ſie auch die leitenden Principien aller echten Naturforſchung, indem jeder Naturforſcher, ſelbſt wenn er ſich dieſer Grundſätze nicht

deutlich bewußt ist, doch sich nach denselben richtet, z. B. wenn er die Elementarstoffe der Körper durch chemische Analyse zu entdecken sucht, und dabey voraussetzt, daß der eigentliche Stoff der Dinge (das Substanzielle) immerfort beharre und nur dessen Form (die Accidenzen) wechsele, oder wenn er die Ursachen gewisser Veränderungen durch Beobachtungen zu erforschen sucht und dabey voraus setzt, daß aller Wechsel von Bestimmungen, alles Entstehen und Vergehen seinen bestimmten Grund in der Natur haben müsse. Daher setzen wir überall einen regelmäßigen Lauf der Natur oder eine gewisse Naturordnung voraus, und beziehen selbst dasjenige, was davon abzuweichen scheint, auf eine gewisse höhere uns noch unbekannte Regelmäßigkeit oder Ordnung. In dieser Hinsicht nun kann man mit Recht sagen, so paradox es auch klingen mag, daß unser Verstand der Natur Gesetze gebe. Denn die transcendentalen Naturgesetze, ohne welche für uns überall keine erkennbare Natur vorhanden seyn und wir auch keine empirischen Naturgesetze suchen würden, haben ihren Ursprung lediglich in unserem Erkenntnißvermögen selbst. Was hingegen die empirischen Naturgesetze betrifft, welche sich auf Induction und Analogie gründen (§. 78. Anm. 1.), so muß diese unser Verstand der Natur freylich ablernen, obgleich immer unter der obersten Leitung jener transcendentalen Gesetze. Die transcendentale oder rein-metaphysische Physiologie ist daher auch die einzige echt-wissenschaftliche oder philosophische Grundlage der ganzen empirischen Naturlehre.

Anmerkung 2.

Da die transcendentalen Naturgesetze aus den Verstandescategorien und deren Schematen hervorgehen, so kann man sie eben so wie diese in mathematische und dynamische eintheilen (§. 42. Anm. 2. §. 45. Anm. und §. 46. Anm.). In der Kritik der reinen Vernunft (S. 200 ff. Ausg. 3.) werden sie bekanntlich unter folgenden vier besonderen Titeln abgehandelt: Axiomen der Anschauung — Anticipationen der Wahrnehmung — Analogien der Erfahrung — Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Da aber in diesen neugeschaffenen Kunstwörtern die Ausdrücke: Axiom, Analogie und Postulat, in Bedeutungen genommen werden, die ihnen nach dem früheren und an sich nicht verwerflichen Sprachgebrauche der Mathematiker und Philosophen nicht zukommen (Log. §. 68 und 168.), auch der letzte Ausdruck in der kritischen Philosophie noch eine andere Nebenbedeutung erhalten hat (s. Kant's Kritik der pract. Vern. S. 198 ff. Ausg. 2. und Dessen Log. §. 38. vergl. mit Fund. §. 82. S. 200. und §. 84. S. 217.), und da im Grunde nach jedem der aufgestellten Grundsätze eine gewisse Anticipation der Wahrnehmung statt findet, welches auch die Kritik der reinen Vernunft (S. 208.) selbst eingesteht: so scheint es besser, jene eben nicht glücklich erfundenen Kunstwörter zu antiquiren und dafür die verständlicheren und angemesseneren Ausdrücke: Grundsätze der Quantität u. s. w. zu brauchen. — Auch die Formeln selbst, in welchen die Kritik jene Gesetze als Grundsätze ausspricht oder darstellt, sind nicht immer

richtig, z. B. gleich die erste: Alle Anschauungen sind extensive Größen (S. 202.). Denn die Anschauungen sind Thätigkeiten des Gemüths oder Bestimmungen des äußeren und inneren Sinnes, mithin Qualitäten und als solche intensive Größen, daher sie auch Gradualunterschiede zulassen (klare, dunkle, lebhafte, matte Anschauung). Es hätte also gesagt werden müssen: Alles, was an den Erfahrungsgegenständen angeschaut wird, ist extensive Größe.

§. 84.

Die metaphysischen Sätze: In mundo non datur vacuum (s. hiatus) — saltus — casus — fatum, sind nichts anders als Folgerungen aus den transcendentalen Naturgesetzen.

Anmerkung 1.

Unter Welt (mundus) ist hier nichts anderes zu verstehen, als der Inbegriff alles Wahrnehmbaren, mithin die erkennbare Natur selbst oder die sogenannte Welt der Erscheinungen, mit einem Worte, die Sinnenwelt (mundus sensibilis). Der erste Satz (in mundo non datur vacuum s. hiatus) bedeutet also eigentlich: In unserem Erfahrungskreise kann kein gänzlicher Mangel des Realen in irgend einem Theile des Raumes oder der Zeit, mithin kein leerer Raum und keine leere Zeit (§. 25.), angetroffen werden. Ein leerer Raum und eine leere Zeit würde nähmlich seyn absolute Negation des Realen selbst in Beziehung auf irgend einen Raum- oder Zeittheil. Diese aber kann (nach §. 80.) nicht wahrgenommen werden. Wollten wir sie hingegen aus

dem Wahrgenommenen schließen, so wäre dieß eine übereilte Folgerung oder ein Sprung im Schließen, vermöge dessen wir dasjenige für Nichts hielten, dessen extensive oder intensive Größe so klein wäre, daß es von unseren empirisch beschränkten Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden könnte. (Die Guerikische und die Toricellische Leere sind daher nur scheinbare oder relative Vacua). — Die Frage aber, ob außerhalb der Sinnenwelt leerer Raum und leere Zeit anzunehmen sey, ist einerley mit der: ob die Welt Gränzen im Raume und einen Anfang in der Zeit habe, und gehört nicht hierher, sondern wird erst tiefer unten beantwortet werden.

Anmerkung 2.

Der zweyte Satz (in mundo non datur saltus) bedeutet eigentlich: Alle Veränderung, mithin alles Entstehen und Vergehen in der erkennbaren Natur, geschieht stetig (continuo), d. h. so, daß zwischen zwey entgegen gesetzten Zuständen oder Bestimmungen eines Dinges (A und B) eine Zwischenbestimmung statt findet, die von beyden verschieden (weder = A noch = B) ist. Man nennt daher auch diesen Satz das Gesetz der Stetigkeit (lex continui). Alle Veränderung geschieht nähmlich in der Zeit; die Zeit ist aber selbst continuirlich (§. 18.). Setzet also, daß ein Ding aus dem Zustande A in den Zustand B in einer gegebenen Zeit übergehe, so wird zwischen den zwey Augenblicken, welche die Gränzpuncte dieser Zeit, aber selbst keine Zeit sind (§. 60.), immer ein gewisser Zeittheil als Zwischenzeit verfließen. Dieser Zeittheil kann zwar so klein seyn, daß er für unendlich klein oder einen Augen-

blick gehalten und daher das Wechselnde selbst augenblicklich genannt wird (§. 61. nebst Anm.). Aber in einem Augenblicke streng genommen kann sich nichts verändern, weil der Augenblick keine Zeit und Veränderung nur in der Zeit möglich ist. In jener Zwischenzeit werden also auch (obwohl für uns nicht immer bemerkbare) Zwischenbestimmungen eintreten, vermöge welcher der Übergang des Dinges aus einem Zustand in den anderen eben so continuirlich ist, wie die Zeit selbst. Daher geht z. B. die Helle des Tages in die Dunkelheit der Nacht und umgekehrt eben so stetig über, als die Wärme des Sommers in die Kälte des Winters und umgekehrt. Der Grund dieser Stetigkeit aber liegt darin, daß alle wechselnde Bestimmungen der Dinge Qualitäten, mithin intensive Größen sind (§. 80.), folglich verschiedene Grade zulassen und zwischen zwey gegebenen Graden eine unbestimmbare Menge von Zwischengraden liegt (§. 56.). — Da nun alle Veränderungen nach dem Caussalgesetze durch gewisse Ursachen geschehen, das Wirken dieser Ursachen selbst aber ebenfalls eine Veränderung derselben ist, wodurch eine anderweite Veränderung hervorgebracht wird, so wirken auch die Ursachen stetig oder jede Wirkung steht mit ihrer Ursache in einem stetigen Zusammenhange von Zwischenursachen und Zwischenwirkungen. — Hieraus folgt ferner der bekannte Satz: Aus und zu Nichts wird Nichts — nicht Etwas — (ex nihilo nil [fieri], in nihilum nil posse reverti), d. h. in der erkennbaren Natur kann es keinen absoluten Anfang (Schöpfung — wodurch ein Substanzielles, das vorher gar nicht da war, entstünde) und kein absolu-

tes Ende (Vernichtung — wodurch ein Substanzielles, das vorher da war, verginge) geben (§. 73. Anm.). Denn das Entstehen und Vergehen des Substanziellen selbst wäre ein Sprung, wodurch der continuirliche Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen völlig abgebrochen und auch der Grundsatz der Beständlichkeit (§. 81. Anm. Nr. 1) aufgehoben würde. Daher entstehen und vergehen in der Natur bloß die Accidenzen der Substanzen, und das Caussalgesetz bezieht sich eben darum lediglich auf diesen Wechsel der Accidenzen (§. 81. Anm. Nr. 2.). Die Frage aber: Woher das Substanzielle selbst? — liegt gänzlich außerhalb unserem Erkenntnißkreise, da dasselbe dem Sinne und Verstande schlechthin zu Erkenntniß (so wie dem Triebe und Willen zum Handeln) gegeben ist, mithin jene Frage nur von einer über jenen Kreis hinausgehenden speculirenden Vernunft aufgeworfen werden kann. — Wenn nun das Substanzielle überhaupt ein Beharrliches ist, so muß es auch in Rücksicht seiner Quantität unwandelbar, d. h. weder vermehrbar noch vermind erbar seyn (materia mundi nec augeri nec minui potest), indem jede Vermehrung oder Verminderung des Substanziellen selbst nichts anderes als Schöpfung oder Vernichtung seyn würde, dergleichen von uns weder wahrgenommen, noch aus irgend einer Wahrnehmung geschlossen werden kann. Wenn wir daher an gewissen Dingen in der Natur eine Vermehrung oder Verminderung (Wachsthum oder Abnahme) wahrnehmen, so ist dieß bloß eine Veränderung der Form des Substanziellen in Rücksicht der Verbindung, Mischung und des Verhältnisses seiner Theile. — Daher wird auch die Darstel-

lung dieser Theile oder die Theilung des Substanziellen als eines räumlichen Gegenstandes continuirlich fortgehen müssen, so daß kein noch so kleiner Theil als schlechthin untheilbar zu betrachten wäre, da der Raum selbst als eine stetige Größe continuirlich theilbar seyn muß (§. 18.). Eine vollendete Zertheilung des Substanziellen im Raume, d. h. eine solche Theilung, die das schlechthin Untheilbare oder absolut Einfache erreichte, würde nichts anderes als eine Auflösung desselben in Nichts oder Vernichtung, mithin ein Sprung seyn. Denn jenes Untheilbare oder Einfache ließe sich nicht mehr als ein Ausgedehntes, sondern nur als mathematischer Punct denken. Da aber dieser selbst kein Raum und kein Theil des Raums ist (§. 60.), so läßt sich auch kein Substanzielles im Raume und kein Theil desselben als existirend in einem bloßen Puncte denken. — Endlich ist auch das Gesetz der natürlichen Sparsamkeit (lex parsimoniae naturae), vermöge dessen in einer wirkenden Ursache nicht mehr und nicht weniger, als zur ganzen Wirkung dieser Ursache eben nöthig war, enthalten ist, nichts anderes als eine Folge des Gesetzes der Stetigkeit oder des Satzes, daß es in der Natur keinen Sprung gebe. Denn wäre in der Ursache mehr enthalten, so wäre ein Sprung in der Caussalreihe, indem ein Theil von der Wirksamkeit der Ursache vernichtet wäre oder gar nichts wirkte; wäre aber weniger darin enthalten, so fände ebenfalls ein Sprung statt, indem etwas in der Wirkung vorhanden wäre, was gar keine Ursache hätte. Man kann daher jenen Satz auch das Gesetz des möglich kleinsten

Kraftaufwandes in der Natur (lex minimi) nennen.

Anmerkung 3.

Der dritte Satz (in mundo non datur casus) iſt eine unmittelbare Folge des Cauſſalgeſetzes. Denn wenn alles, was in der Sinnenwelt geſchieht, als Wirkung einer vorhergehenden Urſache nothwendig erfolgt, ſo geſchieht nichts von Ungefähr oder durch bloßen Zufall. Der bloße Zufall (casus purus) oder das Ungefähr (fors), welches in Beziehung auf menſchliches Wohl und Wehe auch Glück und Unglück (fortuna — secunda l. adversa) genannt wird, wiefern es ein völlig regelloſes Entſtehen und Vergehen von Erſcheinungen ſeyn ſoll, das daher auch blind heißt, kann folglich in der Natur nicht zugelaſſen werden. Mit Recht ſagt daher Cicero (de fin. I, 6.) in Beziehung auf die Epicuriſche Meinung von der Weltentſtehung durch Zufall, (indem die Atomen von Ungefähr ihre urſprüngliche Bewegung verlaſſen und ſich bald ſo bald anders an einander gehangen haben ſollten, bis einmahl gerade die gegenwärtige Verbindung der Dinge entſtanden ſey) daß dieß eine fictio ad libidinem wäre, quum nihil turpius physico, quam fieri sine caussa quidquam dicere. Wenn wir nun gleichwohl manches zufällig (quod casu accidit, fortuitum) nennen, ſo ſetzen wir es entweder bloß dem abſolut Nothwendigen entgegen, und betrachten dann ſelbſt das bedingt Nothwendige als etwas Zufälliges (ens contingens), weil es, ſobald wir deſſen Bedingung hinwegdenken, auch ſelbſt in Gedanken aufgehoben wird, oder wir verſtehen dar-

unter dasjenige, was unabsichtlich oder wohl gar gegen unsere Absicht, mithin ohne Endursache geschieht, oder endlich dasjenige, wovon wir die wirkende Naturursache (das Gesetz seiner Entstehung) nur nicht einsehen (§. 67. und 82. Anm. Nr. 3.). Zur letzten Art des Zufälligen gehören daher auch die sogenannten Wunder (miracula). Denn wenn dieselben auch um anderweiter Gründe willen, so wie die freyen Handlungen der Menschen, auf eine höhere, außerhalb unseres Erkenntnißkreises liegende, Caussalität bezogen werden mögen, so müssen sie doch als Erscheinungen in der Sinnenwelt auch ihre wirkenden Ursachen in der Natur haben, die uns aber entweder lange Zeit oder auf immer unbekannt bleiben können. Das Erforschen dieser Ursachen darf daher der speculirenden Vernunft zwar nie verwehrt, kann aber auch in anderer Hinsicht als etwas, daß für uns kein practisches Interesse hat, aufgegeben werden *).

Anmerkung 4.

Der vierte Satz endlich (in mundo non datur fatum) ist nur eine andere Formel des vorhergehen-

*) Wie Socrates im Phädrus des Plato von den Wundererklärungen seiner Zeit sagt, er finde sie ganz artig, habe aber keine Zeit dazu, weil er sich noch immer nicht nach dem Spruche des delphischen Orakels selbst recht erkannt habe. « Ὅθεν δη χαιρειν εασας ταυτα, πειθομενος δε τῳ νομιζομενῳ περι αυτων (den wundervollen Mythen) σκοπω ου ταυτα, αλλα εμαυτον, ειτε τι θηριον ων τυγχανω Τυφωνος πολυπλοκωτερον και μαλλον επιτεθυμενον, ειτε ἡμερωτερον τε και ἁπλουστερον ζωον, θειας τινος και ατυφου μοιρας φυσει μετεχον."

den. Denn wenn alle Erscheinungen in der Sinnenwelt durch vorhergehende Erscheinungen bedingt oder bestimmt sind, so gibt es auch kein Schicksal (fatum), d. h. keine Nothwendigkeit, die nicht aus gewissen Ursachen begreiflich und erklärbar wäre, wenn sie auch von unserem beschränkten Fassungsvermögen nicht allemahl wirklich begriffen und erklärt wird. Schicksal und Nothwendigkeit heißen daher ebenfalls blind, sofern darunter eine durchaus unbedingte und daher auch unvermeidliche Reihenfolge von Begebenheiten gedacht wird, und können so wenig als blindes Ungefähr oder blinder Zufall in der Natur zugelassen werden. Denn die absolute oder unbedingte Nothwendigkeit ist auf Gegenstände der Erfahrung und deren Inbegriff, die Sinnenwelt, gar nicht anwendbar (§. 82. Anm. Nr. 3.). Daher betrifft auch alle für uns erklärbare und begreifliche Nothwendigkeit nicht das Daseyn des Substanziellen selbst, sondern bloß der Veränderungen, wodurch seine Form auf die mannigfaltigste Art modificirt wird (Anm. 2.). Der an die Sinnlichkeit im Erkennen gebundene Verstand fragt daher nur nach den Ursachen der Erscheinungen in der Sinnenwelt, und zwar nach solchen, die in dieser selbst liegen, nicht aber nach einer Ursache der Sinnenwelt überhaupt oder nach einer Ursache der Erscheinungen, die nicht selbst Erscheinung und als solche ebenfalls bedingt nothwendig wäre.

§. 85.

Diejenigen metaphysischen Sätze hingegen, welche aus einer unrichtigen Anwendung der logischen Reflexionsbegriffe (Logik

§. 49. Anm. 3.) auf die Erkenntnißobjecte entspringen, können weder selbst als transcendentale Naturgesetze, noch als nothwendige Folgerungen aus denselben angesehen werden.

Anmerkung 1.

Der erste Satz dieser Art betrifft die Einerleyheit und Verschiedenheit der Erkenntnißobjecte und ist folgenden Inhalts: Es kann in der Natur nicht zwey Dinge geben, die einander völlig gleich und ähnlich, d. h. in Ansehung der Quantität und Qualität einerley wären (§. 51 und 54), weil sie alsdann nur durch Einen Begriff gedacht, mithin gar nicht als zwey Dinge (entia numero diversa) unterschieden werden könnten. Man nannte daher diesen Satz den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium). Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihrer Einerleyheit und Verschiedenheit reflectirt, so muß man, so ferne sie nicht bloße Gedankendinge, sondern wirkliche Erkenntnißobjecte seyn sollen, nicht nur darauf sehen, wie sie vom Verstande, sondern auch, wie sie vom Sinne vorgestellt werden. Denn es könnte wohl seyn, daß zwey oder mehrere Dinge durch einerley Begriffe gedacht würden und in so ferne völlig gleich und ähnlich, aber dennoch als Erkenntnißobjecte verschieden wären, sobald sie in verschiedenen Theilen des Raums oder der Zeit wahrgenommen würden. Die Dinge hätten alsdann zwar logische Einerleyheit, aber reale Verschiedenheit. Die Theile des Raums und der Zeit können ja selbst als völlig gleich und ähnlich gedacht

und dennoch vermittelst der Anschauung unterschieden werden, z. B. zwey Triangel von gleichen Seiten und Winkeln, oder zwey Stunden, weil sie außer (neben und nach) einander vorgestellet werden. Eben darum können aber auch Dinge in Raum und Zeit, auf verschiedene Theile des Raums und der Zeit bezogen, mithin unter verschiedenen sinnlichen Bedingungen wahrgenommen, bey aller sonstigen Gleichheit und Ähnlichkeit dennoch zu unterscheiden seyn, z. B. zwey Sandkörner oder Baumblätter von derselben Quantität und Qualität. Man kann daher nur sagen, daß man bisher noch nicht zwey völlig gleiche und ähnliche Dinge in der Natur angetroffen habe, ob sich gleich deren Existenz in verschiedenen Örtern und zu verschiedenen Zeiten als möglich denken läßt.

Anmerkung 2.

Der zweyte Satz betrifft die Einstimmung und den Widerstreit der Erkenntnißobjecte und lautet also: Bloße Realitäten (positive Qualitäten) mit einander vereinigt können sich nicht widerstreiten, d. h. ihre Folgen gegenseitig aufheben, weil durch jene Vereinigung bloß etwas gesetzt, aber nichts aufgehoben wird. Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihres Einstimmens und Widerstreitens reflectirt, so muß man, so ferne sie wirkliche Erkenntnißobjecte seyn sollen, nicht bloß auf ihr logisches Verhältniß (im Verstande), sondern auch auf ihr reales Verhältniß (unter Bedingungen der Erfahrung) Rücksicht nehmen. Denn es könnte wohl seyn, daß gewisse Realitäten, ob sich gleich durch das bloße Denken ihrer Vereinigung kein logischer Widerstreit ergäbe, den-

noch empirisch so verbunden wären, daß die Eine die Folge der Andern ganz oder zum Theil aufhöbe, mithin ein realer Widerstreit zwischen ihnen statt fände, z. B. zwey bewegende Kräfte, die einen Körper nach entgegen gesetzten Richtungen ziehen und stoßen, oder zwey Neigungen, deren Tendenzen sich gegenseitig beschränken. Denn wenn im ersten Falle die Kräfte gleich sind, so wird keine Bewegung erfolgen, und wenn im zweyten die eine Neigung befriedigt wird, so wird der anderen Abbruch geschehen.

Anmerkung 3.

Der dritte Satz betrifft das Innere und Äußere der Erkenntnißobjecte und läßt sich so aussprechen: Dem Substanziellen in der Welt muß etwas schlechthin Inneres zum Grunde liegen, und dieses Innere müssen einfache mit Vorstellungskraft begabte Wesen (Monaden — §. 63. Anm.) seyn, weil die Zusammensetzung und alle Bestimmungen des Zusammengesetzten nichts als äußere Verhältnisse sind, durch deren Aufhebung ohne jenes Innere das Substanzielle selbst aufgehoben würde, und weil uns außer unseren eigenen Vorstellungen nichts schlechthin Inneres bekannt ist. Auf diesem Satze beruht das Leibnitzische System der Monadologie, nach welchem es überhaupt vier Classen von Monaden gibt, nähmlich 1) eine unendliche (die Gottheit), 2) endliche vernünftige (die Menschenseelen), 3) endliche vernunftlose, aber mit Bewußtseyn begabte (die Thierseelen), 4) endliche vernunft- und bewußtlose, die sich in einer Art von stetem Schlummer befinden (die Elemente der Materie, deren scheinbare

Zusammensetzung bloß eine Folge von der verworrenen Vorstellungsart unserer Sinnlichkeit seyn soll — §. 30. Anm.). Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihres Inneren und Äußeren reflectirt, so muß man, soferne sie wirkliche Erkenntnißobjecte seyn sollen, das Substanzielle nicht bloß als Object des reinen Verstandes, sondern auch als Object der Sinnlichkeit betrachten. In jener Hinsicht ist es ein bloßes Gedankending, nähmlich die Vorstellung von einem Dinge, sofern es nur als Subject und nicht als Prädicat eines anderen Dinges in einem categorischen Urtheile gedacht werden kann. In dieser Hinsicht aber muß es uns in Raum und Zeit gegeben seyn, und da nehmen wir an demselben nichts weiter wahr, als ein Außer- (Neben- und Nach-) einanderseyn, und, sofern es durch Kräfte auf einander wirkt, ein wechselseitiges Anziehen und Abstoßen, welches alles lauter äußere Verhältnisse sind. Das Substanzielle, in dieser Hinsicht betrachtet, ist daher nichts anderes als ein beharrlicher Inbegriff solcher Verhältnisse, dessen Inneres nur comparativ (z. B. die inneren Theile unseres Körpers in Beziehung auf die sie einschließenden gemeinschaftlichen Bedeckungen) so genannt wird. Nun ist zwar dem Sinne als innerem Sinne auch ein Inneres, nähmlich Vorstellungen (und darauf sich beziehende Bestrebungen) gegeben. Da aber dieses Innere beständig wechselt, mithin dem inneren Sinne keine beharrliche Anschauung des Vorstellenden selbst, sondern immer nur ein Wechsel von Vorstellungen als Bestimmungen des inneren Sinnes oder Zuständen des Vorstellenden gegeben ist, so ist es zum mindesten ganz problematisch, ob das Vorstellen auch nur eine

Modification des comparativ sogenannten Inneren (z. B. des Gehirns), mithin ein bloßes Accidens des sich äußerlich als Substanz anschauenden Subjects (des sich selbst erkennenden Ichs), oder ob ein uns völlig unbekanntes Etwas als schlechthin inneres Subject der Vorstellungen, mithin als eine von aller Zusammensetzung freye oder einfache, aber mit Vorstellungskraft begabte, Substanz anzunehmen sey.

Anmerkung 4.

Der vierte Satz betrifft die Materie und Form der Erkenntnißobjecte und ist folgenden Inhalts: Die Materie als das Bestimmbare an den Dingen muß allezeit vor der Form als der Bestimmung vorhergehen, weil sonst nichts da wäre, was die Form annehmen oder bestimmt werden könnte. Allein wenn man auf die Dinge in Ansehung ihrer Materie und Form reflectirt, so muß man, soferne sie wirkliche Erkenntnißobjecte seyn sollen, den Antheil wohl berücksichtigen, den das Gemüth an der Vorstellung dieser Objecte hat. Die ursprüngliche, mithin allgemeine und nothwendige, Form nähmlich, wie Gegenstände angeschaut und gedacht werden, muß a priori im Gemüthe bestimmt seyn, und geht daher der Materie aller Vorstellung vorher, obwohl bey jeder wirklichen Vorstellung des Sinnes oder Verstandes dem Gemüthe erst ein Mannigfaltiges als Stoff gegeben werden muß, ehe es dieses Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtseyns auf eine gewisse Art verknüpfen kann. Was aber die empirische, mithin besondere und zufällige Form der Gegenstände anlangt, so kann zwar dieselbe auf verschiedene Art wechseln und

einem mit einer roheren und unvollkommneren Form gegebenen Material hinterher eine schönere und vollkommnere gegeben werden. Allein irgend eine Form muß doch jedem Erkenntnißobjecte schon um jener ursprünglichen Erkenntnißform willen zukommen, und es läßt sich daher ein völlig formloses Ding (eine Materie ohne alle Form) gar nicht wahrnehmen. Es ist eine bloße Abstraction des Verstandes, vermöge welcher wir Materie und Form an den Dingen trennen, und nach welcher es uns dann so vorkommt, als gehe die formlose, (d. h. formlos gedachte) Materie der Form vorher, obgleich jene nie ohne diese existirt.

Anmerkung 5.

Der diesen Sätzen zum Grunde liegende gemeinschaftliche Fehler besteht demnach in einer Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem reinen und der transcendentalen Reflexion mit der logischen. Beym reinen Verstandesgebrauche wird der Gegenstand bloß als Object des Denkens (noumenon) betrachtet, beym empirischen muß er aber zugleich als Object des Anschauens und Empfindens (phaenomenon) betrachtet, mithin auf die ursprünglichen Bedingungen der Wahrnehmung bezogen werden. Eben so werden bey der logischen Reflexion die Begriffe bloß überhaupt mit einander verglichen, bey der transcendentalen aber in Hinsicht der verschiedenen Gemüthsvermögen, aus welchen als Erkenntnißquellen die Begriffe hervorgehen, also mit Unterscheidung der verschiedenen Beziehung der Begriffe auf die Gegenstände als Objecte des bloßen Verstandes oder des Sinnes und Verstandes

zugleich. Durch die letzte Art der Reflexion wird jedem Begriffe sein transcendentaler Ort (locus in animo originarius) bestimmt, und die Anweisung dazu kann man zum Unterschiede von der logischen (dialectisch-rhetorischen) Topik die transcendentale Topik nennen, welche ein bloßes Resultat der Analytik des Erkenntnißvermögens ist, und wodurch die aus der Verwechslung der logischen und transcendentalen Reflexion entspringende Zweydeutigkeit im Gebrauche der Reflexionsbegriffe oder die Amphibolie derselben aufgehoben wird.

Des zweyten Abschnitts
drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft.

§. 86.

Die Vernunft wird in der Logik als Vermögen zu schließen betrachtet, (Log. §. 23. Anm. 2. und §. 69. Anm. 2.). Da nun das Schließen eine Thätigkeit des Gemüthes ist, wodurch ein Urtheil aus anderen abgeleitet wird (Log. §. 70.) und da die Prämissen eines Schlusses die Principien sind, aus welchen der Schlußsatz abgeleitet, d. h. dasjenige, was dieser Satz aussagt, als gültig erkannt wird (Log. §. 74.), so kann die Vernunft mit Recht als das Vermögen aus Principien zu erkennen, oder schlechtweg als das Vermögen der Principien erklärt werden. Denn die Aufstellung und Anerkennung der Sätze als Principien der Ableitung anderweiter Sätze ist bloß ein Act der Vernunft.

§. 87.

Da jedes Princip eine Bedingung ist,

von welcher etwas anderes, das Bedingte, als abhängig gedacht wird, so wird, wenn ein gewisses Urtheil als ein Bedingtes gegeben ist, das Geschäft der Vernunft darin bestehen, das Princip zu suchen, von welchem als seiner Bedingung jenes Urtheil abhängig seyn soll. Man kann daher die Vernunft auch als das Vermögen zu einem gegebenen Bedingten die Bedingung zu suchen betrachten.

§. 88.

Die Vernunft kann sich aber bey diesem Geschäfte nicht eher für befriedigt halten, als bis sie irgend etwas, was sie als höchste und letzte Bedingung, (d. h. als eine solche, die nicht weiter von einer anderen abhängig ist) anerkennen kann, mithin etwas Unbedingtes gefunden hat. Dieses Unbedingte kann man auch das Absolute nennen, weil es als in und durch sich selbst vollendet gedacht werden muß. Die Vernunft kann also auch als das Vermögen ein Unbedingtes oder Absolutes zu suchen angesehen werden.

Anmerkung.

Das Unbedingte oder Absolute ist demnach nichts anderes als ein Ziel, welches wir uns selbst durch Vernunft als das höchste und letzte in Ansehung unserer Thätigkeit setzen, und zwar, da hier die Vernunft eigentlich nur als theoretisches Vermögen erwogen wird

(§. 14.), in Ansehung derjenigen Thätigkeit, welche selbst die theoretische heißt, und im Vorstellen und Erkennen besteht (Fund. §. 75 und 81.). Indem aber die theoretische Thätigkeit des Ichs auf dieses Ziel gerichtet ist, erhalten unsere Vorstellungen und Erkenntnisse eine durchgängige Beziehung auf dieses Eine, mithin eine weit höhere Einheit, als jene Verstandeseinheit, welche aus der Verknüpfung des sinnlich vorgestellten Mannigfaltigen zu Begriffen von gewissen Erkenntnißobjecten entspringt (§. 33. Anm.). Diese höhere Einheit kann daher zum Unterschiede von jener die Vernunfteinheit oder auch die absolute Einheit genannt werden, weil sie aus der nothwendigen Tendenz der Vernunft zum Absoluten hervor geht. Da nun die Vorstellungen der Vernunft vorzugsweise Ideen heißen (Fund. a. a. O.), weßhalb auch die Vernunft als das Vermögen der Ideen charakterisirt werden kann: so ist die Vorstellung des Absoluten die Uridee der Vernunft, welche allen übrigen Ideen derselben zum Grunde liegen muß.

§. 89.

Wenn der Vernunft Erkenntnisse durch Sinn und Verstand gegeben sind, mithin Begriffe und Urtheile, welche sich auf Erfahrungsgegenstände beziehen, so besteht ihr Geschäft bloß darin, die gegebenen Begriffe und Urtheile immer fort unter höhere und allgemeinere zu bringen, mithin sie auf die möglich kleinste Zahl zu reduciren, und dadurch den gegebenen Erkenntnissen die höchste logische Einheit,

in einem vollendeten Systeme der Erkenntniß zu verschaffen. Die Idee des Absoluten ist alsdann eine bloße Normalidee der Wissenschaft, als eines systematischen Ganzen, um nach derselben gegebene Erkenntnisse zu organisiren, d. h. ihnen die Vernunftform durch vollendete Entwickelung und Ausbildung aller Theile in Beziehung auf das Ganze aufzudrücken. Wie fern aber die Vernunft bey dieser Thätigkeit an das durch Sinn und Verstand Gegebene gebunden ist, erscheint sie selbst nur in der Qualität eines empirisch-plastischen Vermögens, in theoretischer Hinsicht oder als empirische (theoretische) Vernunft, und befolgt dabey den subjectiven Grundsatz oder die Maxime: Zu jedem gegebenen Bedingten die Bedingung zu suchen, bis sie wo möglich alle Bedingungen oder die Totalität der Bedingungen erreicht hat.

Anmerkung.

Diese Maxime ist es eigentlich, welche jeder Classification, d. h. jeder systematischen Generification und Specification in ihrer gegenseitigen Beziehung zum Grunde liegt (Log. §. 43.). Auf ihr beruht daher auch die Gültigkeit der drey Grundsätze oder Gesetze, welche die Vernunft dem Verstande bey der Subordination und Coordination der Begriffe vorschreibt, des Grundsatzes der Gattungen, des Grundsatzes der Arten, und

des Grundsatzes der logischen Stetigkeit (Log. §. 45. b.). Denn der höhere Begriff (die Gattung) ist die logische Bedingung des unter ihm enthaltenen niederen (der Art), und die Vernunft kann ein Classensystem, in welchem Gattungen und Arten in gegenseitiger Beziehung dargestellt werden, nicht eher als vollendet betrachten, als bis sie alle Gattungen und Arten im stetigen Zusammenhange erblickt, mithin die Totalität der Bedingungen erreicht hat. Daraus folgt aber nicht, daß wir diese Totalität in irgend einem Zeitpuncte wirklich erreichen. Denn jene Maxime drückt nur die Tendenz der Vernunft zum Absoluten in der Erkenntniß aus. Dieses Ziel liegt aber für uns als sinnlich beschränkte oder endliche vernünftige Wesen in unabsehlicher Ferne, so daß wir uns zwar demselben immer fortschreitend annähern, aber es nie erreichen können (Fund. §. 81. Anm. 1.). Folglich ist jene Maxime nebst den davon abhängigen Grundsätzen zwar constitutiv für den Vernunftgebrauch in der Entwerfung eines Systems der Erkenntniß; denn es kann ohne sie gar kein solches System zu Stande gebracht werden. Aber in Beziehung auf den Verstandesgebrauch in der wirklichen Erkenntniß der Objecte sind sie bloß regulativ und heuristisch, indem der Verstand dadurch in der Erkenntniß fortgeleitet, d. h. angewiesen wird, einen immer größeren Vorrath von einzelnen Erkenntnissen als Elementen oder Materialien eines zu errichtenden vollendeten Systems der Erkenntnisse herbey zu schaffen.

§. 90.

Die Vernunft bleibt indessen nicht bey jener Maxime stehen, sondern betrachtet we-

gen ihrer nothwendigen Tendenz zum Absoluten dieses selbst als einen zur Erkenntniß gegebenen Gegenstand (tamquam objectum ad cognoscendum datum vel dabile). Indem sie nähmlich voraussetzt, daß mit jedem gegebenen Bedingten auch jede mögliche Bedingung desselben gegeben sey, so erscheint jene Maxime in der Dignität eines objectiven Grundsatzes oder eines Gesetzes der Erkenntniß, welches also lauten würde: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander übergeordneter Bedingungen oder die Totalität der Bedingungen selbst gegeben. Da nun diese Totalität nicht anders gedacht werden kann, als in der Idee des Unbedingten (die Unbedingtheit mag übrigens der ganzen Reihe oder einem einzelnen Gliede derselben zukommen), so kann jener Grundsatz auch so ausgedrückt werden: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben. Das Absolute wird also dann als ein Gegenstand betrachtet, welcher der Vernunft zur Erforschung gegeben ist. Da aber dasselbe nicht in der Erfahrung gegeben seyn kann, weil alles Empirische bedingt ist (§. 34. Anm. 3 und 4.), so muß die Vernunft in und durch sich selbst das Absolute zu erforschen su-

chen. In dieser Richtung ihrer theoretischen Thätigkeit erscheint sie daher als eine eigenthümliche, von aller Erfahrung unabhängige, Quelle möglicher Vorstellungen und Erkenntnisse, mithin als ein rein-productives Vermögen in theoretischer Hinsicht, oder als ein rein-speculatives Erkenntnißvermögen, und heißt daher die reine (theoretische) Vernunft.

Anmerkung.

Eben deßhalb heißen auch die Vorstellungen, auf welche die Vernunft in dieser Richtung ihrer Thätigkeit geführt wird, oder welche sich im Gemüthe entwickeln, wenn es nach dem obigen Gesetze speculirt, reine Vernunftbegriffe, auch Ideen im eminenten Sinne oder transcendentale Ideen, indem sonst auch die höheren Begriffe, welche die Vernunft bey ihrer empirischen Thätigkeit aus den gegebenen Begriffen von den Erkenntnißobjecten bildet (§. 89.), mit Recht Ideen genannt werden können (z. B. die Ideen des Thierreichs, des Pflanzenreichs, des Organismes der Natur u. d. m.). Die reinen Vernunftbegriffe sind also von den reinen Anschauungen und den reinen Verstandesbegriffen darin verschieden, daß diese als Categorien auf Objecte möglicher Erfahrung, jene aber als Ideen (im eminenten Sinne) auf etwas sich beziehen, was in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann, nähmlich das Absolute (§. 42. Anm. 1. vergl. mit §. 43 und 87. nebst den zu beyden gehörigen Anm.). Auf der anderen Seite aber sind sie mit denselben darin verwandt, daß die Ideen im

Grunde nichts anderes sind als sublimirte (bis zur Unbedingtheit gesteigerte) Categorien. Was nähmlich von uns als Object gedacht werden soll, kann nicht anders als durch diejenigen Begriffe gedacht werden, welche die allgemeinen und nothwendigen Merkmahle eines Objectes überhaupt ausdrücken, mithin durch Categorien. Sobald daher das Absolute als Object betrachtet wird, muß es ebenfalls dadurch gedacht werden, jedoch so, daß sie selbst zur Unbedingtheit erhoben oder durch die Uridee der Vernunft potencirt werden. So denken wir unter der Unsterblichkeit unserer Seele nichts anderes als unendliche Dauer derselben, unter der Allmacht Gottes nichts anderes als unendliche Wirksamkeit desselben u. s. w.

§. 91.

Die Vorstellung des Unbedingten läßt sich beziehen

1) auf das Vorstellende selbst als ein unbedingtes Subject des Denkens. Hieraus entspringt die Idee: Absolute Einheit des denkenden Wesens, mithin die Vorstellung von der menschlichen Seele als einer einfachen Substanz, die auch unabhängig von der empirischen Bedingung unserer Existens, dem organischen Leibe, folglich als ein rein geistiges Wesen seyn und wirken kann. Diese Idee kann daher die psychologische genannt werden.

2) auf das Vorgestellte als ein unbedingtes Object des Denkens. Hieraus ergibt sich

die Idee: Absolute Einheit aller sich einander bedingenden Erscheinungen, mithin die Vorstellung von der Welt als einem absoluten Inbegriffe aller in Raum und Zeit existirenden, obwohl nicht wahrgenommenen, Dinge. Diese Idee kann daher die cosmologische heißen.

3) auf ein über das Vorstellende und Vorgestellte erhabenes Wesen, welches als unbedingtes Subject des Denkens zugleich der unbedingte Grund aller Objecte des Denkens ist. Hieraus geht hervor die Idee: Absolute Einheit der obersten Bedingung alles (subjectiven und objectiven) Realen, mithin die Vorstellung von der Gottheit als einem höchsten oder allerrealesten Wesen und Urquelle der Wesen. Diese Idee kann man daher die theologische nennen.

Anmerkung.

Dieß sind die drey Hauptideen der reinen (theoretischen) Vernunft, welche dadurch entstehen, daß die Uridee des Unbedingten oder Absoluten (§. 88. Anm.) entweder bloß auf das Subjective oder bloß auf das Objective oder auf beydes zugleich bezogen wird. Durch die letzte Beziehung wird nähmlich das Sub- und Objective selbst wieder als ein Bedingtes betrachtet, so daß das höchste Wesen als absolutes Subject-Object, mithin als Urgrund alles nur irgend denkbaren Realen, in dessen Idee aller Unterschied

des Sub=und Objectiven aufgehoben ist, vorgestellt wird. Auf jene drey Ideen müssen daher alle übrigen Ideen der reinen (theoretischen) Vernunft als Merkmahle der Dinge, welche durch jene gedacht worden sind, zurückgeführt werden (z. B. Unsterblichkeit, Allwissenheit, absolute Nothwendigkeit u. s. w.). Dieß geschieht aber in besonderen Wissenschaften, welche nicht zur reinen, sondern zur angewandten Metaphysik gehören (§. 4.). Die reine Metaphysik nähmlich kann in Rücksicht auf jene Ideen weiter nichts thun, als sie in derjenigen Reinheit aufstellen, in welcher sie von der reinen Vernunft selbst entworfen werden. Sobald aber die Speculation sich jener Ideen bemächtigt und dasjenige, was in ihnen gedacht wird, als besondere zur Erkenntniß gegebene Gegenstände behandelt, um von ihnen besondere Wissenschaften unter den Titeln einer metaphysischen oder rationalen Psychologie, Cosmologie und Theologie zu entwerfen, so verläßt sie das Gebieth der reinen Metaphysik und macht von den metaphysischen Begriffen und Grundsätzen eine specielle Anwendung, deren Gültigkeit höchst problematisch ist. Dasjenige nähmlich, was durch jene Ideen gedacht wird, ist eigentlich etwas Übersinnliches, d. h. etwas, was in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann, mithin ein bloßes Noumen. Denn die erste Idee bezieht sich nicht etwa auf die Seele als Object des inneren Sinnes, als ein innerlich Wahrnehmbares, sondern auf die Seele als ein unbedingtes Subject des Denkens, als eine absolut einfache Substanz, von der weder Anschauung noch Empfindung möglich ist. Und eben so bezieht sich die zweyte Idee nicht etwa

auf die Welt als Object des äußeren Sinnes, als ein äußerlich Wahrnehmbares, sondern auf die Welt als ein unbedingtes Ganze von Dingen in Raum und Zeit, deren absolute Totalität gar nicht wahrgenommen, sondern bloß gedacht werden kann. Von der dritten Idee aber versteht es sich von selbst, daß dadurch etwas über alle Sinnlichkeit Erhabenes gedacht wird. Es läßt sich also schon a priori einsehen, daß aller Anstrengungen der Speculation ungeachtet, das Unbedingte zu erkennen, dennoch keine Erkenntniß im eigentlichen und strengen Sinne von demselben möglich, und daher auch die reale oder objective Gültigkeit der reinen Vernunftbegriffe durch gar keine theoretischen oder speculativen Gründe erweislich sey. Auf der anderen Seite aber erhellet auch hieraus, daß eben so wenig bewiesen werden könne, es seyen jene Ideen nichts als Schimären, denen gar nichts außer dem bloßen Gedanken entspreche. Denn woher sollte irgend ein vernünftiger Beweisgrund gegen die objective Gültigkeit der Vernunftideen entlehnt werden? Und welcher im Sinnengenusse nicht ganz versunkene und für alles Übersinnliche gleichsam erstorbene Mensch möchte wohl behaupten, daß es außer dem Realen, was unsere Sinne wahrnehmen, gar kein höheres Reale gebe? — Wir werden daher in Ansehung des Übersinnlichen zwar auf stolzes Wissen und anmaßende Einsicht Verzicht leisten müssen; dafür aber mit desto größerer Zuversicht um subjectiver practischer Gründe willen, also mit moralischer Gewißheit, an das Übersinnliche glauben dürfen (Fund. §. 84. Anm. 1. — 4. vergl. mit §. 104. nebst Anm. 2.).

Der Metaphysik

zweyter Theil.

Angewandte Erkenntnißlehre.

§. 92.

Die angewandte Erkenntnißlehre erwägt die metaphysischen Begriffe und Grundsätze in ihrer Beziehung auf bestimmte Gegenstände, welche dem Gemüthe auf irgend eine Art als zur Erkenntniß gegeben betrachtet werden mögen (§. 4.). Den Inbegriff aller dieser Dinge kann man Natur in weiterer Bedeutung nennen, so daß man darunter alle und jede Gegenstände irgend einer wirklichen oder auch nur als möglich gedachten Erkenntniß befaßt. In dieser Hinsicht ist die angewandte Erkenntnißlehre eine metaphysische Naturlehre im weiteren Sinne, mit welcher die oben (§. 83.) erwähnte transcendentale Physiologie nicht verwechselt werden darf, indem diese rein-metaphysisch und daher die Grundlage von jener ist.

§. 93.

Die Natur in weiterer Bedeutung aber ist entweder eine sinnliche oder übersinnliche, je nachdem darunter ein Inbegriff von sinnlich wahrnehmbaren, in Raum und Zeit gegebenen, oder von übersinnlichen, als absolut gedachten Dingen (§. 91. Anm.) verstanden wird. Jene heißt auch Natur in engerer Bedeutung. Die angewandte Erkenntnißlehre zerfällt daher nothwendig in zwey Abschnitte, in eine Metaphysik der sinnlichen Natur und eine Metaphysik der übersinnlichen Natur. Jene kann man auch der Kürze wegen niedere, diese höhere Metaphysik nennen. Die erste ist also eine metaphysische Naturlehre im engeren Sinne.

Der angewandten Erkenntnißlehre erster Abschnitt.

Metaphysik der sinnlichen Natur oder niedere Metaphysik.

§. 94.

Zur sinnlichen Natur gehören nur diejenigen Objecte, welche in Raum und Zeit von uns wahrgenommen werden, mithin alle materiellen oder körperlichen Dinge, sammt den an ihnen wahrnehmbaren Veränderungen. Die Metaphysik der sinnlichen Natur oder die niedere Metaphysik ist daher bloß eine metaphysische Körperlehre (somatologia metaphysica).

Anmerkung.

Die innerlich oder in der bloßen Zeit wahrnehmbaren Vorstellungen und Bestrebungen können hier nicht in besondere Erwägung gezogen, sondern müssen mit zu jenen Veränderungen körperlicher Dinge gerechnet werden, so lange wir diese als bloße Erfahrungsobjecte betrachten. Denn die Erfahrung lehrt uns weiter nichts, als daß gewisse

Körper, die thierischen, in ihrer Thätigkeit als lebendige Wesen durch gewisse Vorstellungen und Bestrebungen geleitet werden. Ob diese aber nur eine Modification des comparativen Inneren seyen oder ihr eigenthümliches schlechthin inneres Princip haben, ist nach dem Bisherigen ganz problematisch (§. 85. Anm. 4.). Die Seele, als eine immaterielle oder unkörperliche denkende Substanz gedacht, gehört daher zur übersinnlichen Natur (§. 91. Nr. 1. nebst Anm.), mithin gehört auch die metaphysische Seelenlehre oder sogenannte rationale Psychologie zur Metaphysik des Übersinnlichen oder zur höheren Metaphysik. Was aber die sogenannte empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenkunde betrifft, so ist diese aus dem Gebiethe der Philosophie gänzlich ausgeschlossen (Fund. §. 132. Anmerkungen).

§. 95.

Die metaphysische Körperlehre als metaphysische Naturlehre im engeren Sinne (§. 93). unterscheidet sich von der gemeinen (schlechtweg sogenannten) Naturlehre dadurch, daß sie nicht wie diese von Beobachtungen und Versuchen, um a posteriori, sondern von den reinen Begriffen und Grundsätzen des Erkenntnißvermögens selbst ausgeht, um a priori die Gesetze der körperlichen Natur zu erforschen. Ob sie sich also gleich auf ein empirisch gegebenes Object bezieht, so behandelt sie dasselbe doch bloß nach transcendentalen Principien, deren Gültigkeit die philosophirende Vernunft

unabhängig von der Erfahrung anerkennen muß. Sie kann daher auch die rationale Physik, die gemeine aber (in welcher jene oft nur einleitungsweise oder propädeutisch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre — physica generalis — abgehandelt wird) die empirische Physik genannt werden, von welcher Experimentalphysik, Chemie, Naturgeschichte und Naturbeschreibung (sonst auch, obwohl fälschlich, Naturgeschichte genannt) nur verschiedene Zweige oder Theile sind.

§. 96.

Da die metaphysische Naturlehre die Materie als ein durch Erfahrung gegebenes oder empirisches Object der Erkenntniß betrachtet, um a priori die Gesetze der körperlichen Natur zu entwickeln, die körperliche Natur aber uns theils als bloße oder rohe Materie, theils als zweckmäßig geformte Materie oder als organisches Product erscheint, und in der letzten Hinsicht die Vernunft auf den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt führt, so muß die metaphysische Naturlehre die körperliche Natur nicht nur als unorganische, sondern auch als organische und zweckmäßige Natur überhaupt betrachten, und daher wieder in drey besondere Hauptstücke zerfallen, welche man metaphysische Hylo-

logie, Organologie und Teleologie nennen kann.

Anmerkung.

Die metaphysische Hylologie (von ὕλη, materia) ist eben dasjenige, was manche auch im engsten Sinne metaphysische Naturlehre oder Naturwissenschaft nennen, z. B. Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, wo er bloß von der Materie als solcher handelt und auf die organische Natur gar keine Rücksicht nimmt, obgleich eine metaphysische Naturwissenschaft, die von der Natur nicht auch in dieser Rücksicht handelt, einen wesentlichen Mangel hat, da der Natur der Organism so wesentlich ist, daß selbst die ganze Natur als organisch betrachtet werden kann, und es eine bloße zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung gemachte Abstraction ist, wenn wir zuvörderst die Materie isolirt, d. h. als etwas ganz Unorganisches in Erwägung ziehen. — Die metaphysische Teleologie aber muß von der ethischen, welche sich auf die Zwecke der Freyheit oder Sittlichkeit bezieht, wohl unterschieden werden, indem diese der practischen Philosophie angehört. — Aus diesem Allen erhellet nun von selbst, was auch schon oben (§. 4. Anm.) vorläufig bemerkt worden, daß die Metaphysik der sinnlichen Natur nichts anderes als eine Philosophie über die Natur im engeren Sinne, und daß folglich die in unseren Zeiten als eine neu erfundene Wissenschaft so hoch gepriesene und der Transcendentalphilosophie entgegen gesetzte Naturphilosophie bloß ein Abschnitt der angewandten

Metaphysik sey *). Es wird indessen hier im Systeme dieser Abschnitt mit möglichster Kürze behandelt werden, um der ohnehin schon so viel umfassenden Metaphysik nicht eine allzugroße Ausdehnung gegen die übrigen Theile der Philosophie zu geben. Der Verfasser behält sich aber vor, denselben einst in einem eigenen naturphilosophischen Werke ausführlicher und vollständiger abzuhandeln, und daselbst auch die älteren und neueren naturphilosophischen Theorien einer näheren Prüfung, die bey der hier vorgezeichneten Kürze nicht möglich war, zu unterwerfen. Inzwischen vergleiche man die treffliche Schrift: Über Naturphilosophie, von H. F. Link, in deren erstem Abschnitte bereits eine kurze, obwohl nicht immer durchgreifende, Prüfung der Art gegeben ist.

*) Nicht einmahl die Idee einer Naturphilosophie kann als ein originelles Product der neuesten Zeit angesehen werden, da ja diese Idee nicht nur vielen älteren Philosophen und Physikern seit Thales und Pythagoras dunkel vorschwebte — ja man könnte sagen, daß die ersten Philosophen lauter Naturphilosophen waren — sondern auch in späteren Zeiten von Newton (in seinen princ. philos. nat. math.) und Kant (in seinen metaph. Anfangsgr. d. Naturw.) deutlich genug ausgesprochen wurde. Selbst des von neueren Philosophen mit großer Unbilligkeit verachteten Wolff's vernünftige Gedanken von der Wirkung der Natur — und — von den Absichten der natürlichen Dinge, sind als einer von den späteren Versuchen, jene Idee zu realisiren, anzusehen. Als die frühesten und rohesten Versuche dieser Art könnte man gewisser Maßen die cosmogonischen Mythen der Alten betrachten, so daß der Verfasser des 1. Kap. des 1. B. Mose vielleicht der älteste uns bekannte Naturphilosoph wäre.

Der niederen Metaphysik

erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

§. 97. a.

Die metaphysische Hylologie geht aus von dem allgemeinen Begriffe der Materie, die sie als ein dem äußeren Sinne gegebenes oder im Raume existirendes Etwas, mithin als ein empirisches Erkenntnißobject, auf welches die metaphysischen Begriffe und Grundsätze anzuwenden sind, voraussetzt (§. 96.). Den ursprünglichen Zustand dieses Etwas kennen wir nicht. Wir nehmen es jetzt nicht als ein gestaltloses, im Raume überall gleichförmig verbreitetes und auf einerley Art wirksames Ding wahr; sondern einzelne materielle Dinge, Körper von unendlicher Mannigfaltigkeit in Größe, Gestalt und Wirksamkeit sind es, welche sich unseren Sinnen von allen Seiten darbiethen, und unter

sich selbst in einem bald näheren bald entfernteren Zusammenhange stehen. Hieraus folgt aber nicht, daß es immer so war. Vielmehr läßt sich eine gewisse Urmaterie (materia primitiva s. originaria) denken, aus welcher sich nach und nach ein gesetzmäßig zusammenhängendes Ganze von materiellen Dingen unter bestimmten Formen oder eine Natur entwickelte durch gewisse ursprüngliche Kräfte, vermöge welcher die Theile der Materie auf einander wirkten und so durch sich selbst genöthigt wurden, sich auf eine bestimmte Weise theils zu verbinden, theils zu trennen. Nur muß man diese Urmaterie nicht als ein völlig gestaltloses Ding oder als ein Chaos denken.

Anmerkung 1.

Da wir in der Erfahrung sowohl Körper von bestimmten Formen in rohe Stoffe sich auflösen, als auch aus rohen Stoffen sich Körper von bestimmten Formen bilden sehen, so fand man sich dadurch veranlaßt, einen Urzustand der Materie zu denken, wo weder das Ganze noch irgend ein größerer oder kleinerer Theil desselben irgend eine Form hatte, und nannte die Materie in diesem Zustande das Chaos. Dieses Chaos — von welchem, als einer rudis indigestaque moles, die alte Philosophie und die mit ihr verwandte Mythologie so viel zu erzählen wußte, und welches man (nachdem es aus übelverstandenem Religionseifer als eine heidnische Idee aus der christlichen Philosophie

verbannt worden) in neueren Zeiten wieder in seine alten Rechte einzusetzen versucht hat — dieses Chaos also sollte ein absolut formloses Ding seyn, das aber fähig wäre, alle möglichen Formen anzunehmen. Allein ob wir gleich weit entfernt sind, die Annahme eines Chaos für religionsgefährlich zu halten, da sich damit jede religiöse Vorstellungsart, und selbst die in neueren Zeiten herrschend gewordene Idee einer Schöpfung aus Nichts verträgt, wenn man nähmlich das Chaos, als den Urstoff der Welt, selbst geschaffen werden läßt: so können wir doch nicht die Wiedereinführung jener Idee in das Gebieth der Naturphilosophie für zulässig halten, weil die Voraussetzung eines Chaos in sich selbst grundlos ist, auf unvermeidliche Widersprüche führt, und den Ursprung der Körperwelt um nichts begreiflicher macht. Aus den folgenden Anmerkungen wird alles dieß sehr deutlich erhellen.

Anmerkung 2.

Wir können zwar allerdings in Gedanken Materie und Form trennen und uns daher eine formlose Materie denken. Aber diese Trennung in Gedanken ist ja noch keine wirkliche Trennung, und beweist noch nicht einmahl die reale Möglichkeit derselben. Es ist eine bloße Unterscheidung der Materie und Form, vermöge unserer isolirenden Abstraction und Reflexion (§. 85. Anm. 4-). Nun sollte aber das Chaos nicht ein bloßes Gedankending, sondern als Urstoff der Dinge, die wir jetzt im Raume wahrnehmen, selbst ein im Raume existirendes Ding gewesen seyn. Also mußte auch das Chaos mit einer gewissen Form existiren, die nur verhältnißmäßig, (d. h. in Rücksicht auf die nach-

herige Weltform) eine Unform oder Ungestalt genannt werden könnte, so wie man etwa noch jetzt räumliche Gegenstände, wenn sie einer gewissen schon bestimmten Form nicht entsprechen, unförmlich oder ungestaltet nennt. Es läßt sich also wohl eine Urmaterie von einer unbestimmten oder für uns nicht bestimmbaren Form voraussetzen, aber kein Chaos als ein absolut formloses Ding. — Die absolute Formlosigkeit ist nichts weiter als reine Negation. Da sich nun aber mit dieser bloßen Negation nichts anfangen ließ, um daraus eine Welt zu erbauen, so sahe man sich genöthigt, doch hinterher dem Chaos solche Eigenschaften beyzulegen, die ihm nur unter Voraussetzung einer gewissen Form zukommen konnten. Einige nähmlich dachten sich die chaotische Materie als ein ursprünglich Festes (Solitum), Andere als ein ursprünglich Flüßiges (Fluidum). Jene suchten das Chaos mathematisch, diese dynamisch zu bestimmen; beyde aber verwikelten sich in Widersprüche.

Anmerkung 3.

Denkt man das Chaos als ein ursprünglich Festes, das aber formlos seyn soll, so muß man sich alle Materie als aufgelöst in gewisse erste Körperchen (corpuscula, moleculae) denken, welche die Elemente oder Urbestandtheile aller größeren oder kleineren Körper von bestimmter Form in der gegenwärtigen Körperwelt sind. So wurde man ganz natürlich auf die Annahme von Atomen (§. 63. Anm.) geführt, welche uranfänglich im unendlichen Raume herumschwammen (oder nach Epikur's Meinung sich senkrecht fortbewegten) und sich zufällig (von der senk-

rechten Bewegung durch Zufall abweichend) bald so bald anders an einander hingen. Da aber diese Atomen schon ursprünglich gewisse Gestalten haben (rund, eckig, geschlängelt, gezakt u. s. w. seyn) sollten und mußten, um sich an einander hängen zu können, so hob man eben dadurch die Formlosigkeit des Urstoffes wieder auf, zwar nicht im Ganzen, aber doch in Ansehung der Theile. Die Materie mußte also schon aus ihrem chaotischen Zustande herausgetreten, es mußten schon gewisse Naturkräfte wirksam gewesen seyn, wodurch die Materie in solche bestimmte Körperchen verwandelt worden war. Ein Chaos von Atomen ist also in der That kein Chaos, sondern ein Urstoff von bestimmter Form in seinen Elementen, dessen Annahme aber auf lauter unerweislichen Voraussetzungen beruht, wie tiefer unten bey Darstellung und Prüfung der sogenannten Corpuscularphilosophie oder Atomistik ausführlicher gezeigt werden soll.

Anmerkung 4.

Da es nach Gründen der empirischen Physik höchst wahrscheinlich ist, daß unsere Erde entweder durchaus oder wenigstens in Ansehung ihrer Oberfläche, so tief wir sie kennen, anfangs flüssig war, und daß sich aus jenem sogenannten Primordialfluidum durch successive Niederschläge und andere chemische Prozesse die festen Theile unseres Erdkörpers allmählig bildeten (S. Blumenbach's Naturgeschichte, §. 224 — 226. Ausg. 7.) und da die kugelähnliche Gestalt der himmlischen Körper zu beweisen scheint, daß auch sie einmahl flüssig waren (S. Mayer's Naturlehre, §. 95. Aug. 2.): so haben sowohl ältere als neuere Naturphilo-

sophen sich das Chaos lieber als ein Fluidum gedacht, welche Vorstellungsart auch Bouterweck in seiner Anleitung zur Philosophie der Naturwissenschaften (Göttingen. 1803. 8.) angenommen und zu vertheidigen gesucht hat. Er sagt nähmlich S. 128: „Da Cohäsion ohne vorausgesetzte Körperlichkeit der Bestandtheile eines Körpers nicht denkbar ist, Atome aber unter die fingirten Dinge gehören, so muß man die Entstehung erster Körperchen, mit denen die Gestaltung anfängt, als den Übergang der Materie aus einem flüssigen Zustande in einen festen, und Flüssigkeit überhaupt als Gestaltlosigkeit anerkennen. Das Letzte hat auch schon Hr. Schelling gethan." — Ferner S. 129.: „Fluidität oder gestaltlose Realität muß als der Anfang aller productiven Evolution der Natur, und Solidität oder Festigkeit als die dynamische Fortsetzung jener Evolution gedacht werden." — Daher behauptet er denn S. 157. ausdrücklich, das Chaos, mit dessen unergründlicher Voraussetzung die dynamische Welterklärung anfange, sey ein dynamisches Chaos, also nicht eine Unzahl neben einander im Weltraume schwimmender Atome, sondern die gestaltlose Materie selbst, deren Begriff er oben (vermuthlich also in den eben angeführten Stellen) erläutert habe. Allein sobald man das Chaos als ein Fluidum denkt, so denkt man es schon nicht mehr gestaltlos. Denn Fluidität ist ja schon eine gewisse Bestimmung der Materie, wodurch sie genöthigt ist, eine bestimmte Körperform, nähmlich die Kugelgestalt, anzunehmen,

woferne nicht ein fester Körper sie nöthigt, eine andere Gestalt anzunehmen. Eben aus der kugelähnlichen Gestalt der großen Weltkörper schließt man ihre ehemahlige Fluidität. Sollte also das Chaos selbst als ein Fluidum gedacht werden, so müßte man annehmen, entweder daß es ursprünglich schon in jene großen Tropfen, welche uns jetzt als Weltkörper erscheinen, zertheilt war, oder daß es selbst ursprünglich einen einzigen ungeheuern Tropfen bildete *). In beyden Fällen aber dächte man kein Chaos, d. h. keine gestaltlose Materie. Als die Materie den Charakter der Flüssigkeit angenommen hatte, war sie schon nicht mehr im chaotischen Zustande **).

Anmerkung 5.

Wollte aber jemand sagen, er setze zwar das Chaos

---

*) Die Ausflucht, daß das Chaos nicht tropfbar-sondern elastisch-flüßig gewesen sey, kann wohl hier nicht gelten. Denn woher weiß man dieß? Und müßte nicht auch eine ursprüngliche elastische Flüßigkeit, sich selbst überlassen, die Kugelgestalt angenommen haben? — Die Behauptung eines unendlichen, mit dem Raume coincidirenden, Chaos aber ist durchaus transcendent.

**) Hierzu kommt noch, daß der Zustand der Flüßigkeit einen gewissen Grad der Wärme zu erfordern, mithin jener Zustand nur secundär zu seyn scheint (S. Hagen's Chemie, §. 23.) Man mag daher jene Wärme von einem gewissen Stoffe (materia caloris, caloricum) ableiten, oder als eine bloße Modification der Körper ansehen, so muß bey der Veränderung des Zustandes der Materie durch die Wärme doch immer eine gewisse Form der Materie schon vorausgesetzt werden.

als eine absolut formlose Materie voraus, nehme aber dieselbe weder als fest noch als flüssig an, so würde durch diese Neutralisation oder Indifferenzirung der Materie für die Erklärung des Ursprungs der Körperwelt doch eben so wenig gewonnen seyn, als wenn man dieselbe entweder als ursprünglich fest oder als ursprünglich flüssig dächte. Denn zu jener Construction bedarf man ursprüngliche Kräfte; und diese kann man voraussetzen, man mag die Materie als formlos überhaupt, oder als formlos fest, oder als formlos flüssig denken. — Unter diesen Umständen scheint uns nun einer von allen Anmaßungen freyen Naturphilosophie das Geständniß weit angemessener zu seyn, daß wir den primitiven Zustand der Materie nicht erforschen können. Wenn wir daher auch die Voraussetzung eines Urstoffs der Körperwelt als zulässig anerkennen, um in der Reihe der natürlichen Ursachen so weit als nur immer möglich vorwärts zu dringen, so halten wir uns doch nicht für berechtiget, weder ihm alle und jede Form abzusprechen, noch ihm irgend eine bestimmte Form beyzulegen, sondern behaupten, daß die Form der Urmaterie für uns unbestimmbar sey. — Was aber die noch viel weiter hinausgehende Frage betrifft, wodurch und seit wann die Urmaterie zur Existenz gelangte, so darf diese hier so wenig aufgeworfen als beantwortet werden. Wir setzen die Materie schlechthin als existirend, seit sie existirte. Die Naturphilosophie würde völlig transcendent (hyperphysisch) werden, wenn sie sich auf solche Fragen auch nur einlassen wollte. Überdieß ist es auch nicht im Mindesten unbegreiflicher, ob man sagt die Urmaterie existirte durch sich und von Ewigkeit her, oder, sie existirte

durch ein anderes ewiges Urwesen seit Tausenden oder Millionen von Jahren.

Anmerkung 6.

Sobald wir eine ursprüngliche Materie setzen, müssen wir auch ursprüngliche Kräfte (§. 68. Anm.) derselben setzen, mithin eine ursprüngliche-dynamische Materie, so daß nicht etwa die Materie gedacht werde als völlig unwirksam eine längere oder kürzere Zeit hindurch, sondern als wirksam in jedem Zeitpuncte ihrer Existenz. Denn eine Materie ohne Kräfte könnte nie etwas produciren. Es läßt sich aber gar kein vernünftiger Grund denken, warum die Kräfte, wenn sie ursprünglich waren, nicht stets hätten wirksam seyn sollen. Wollte man sie aber nicht als ursprünglich setzen, so müßte man annehmen, daß die Materie sie anders woher bekommen hätte. Aber selbst dieß zugegeben, so ließe sich wieder kein vernünftiger Grund einsehen, warum die Materie sie nicht sogleich, d. h. ursprünglich bekommen hätte. Sobald wir demnach eine Urmaterie setzen, müssen wir auch ursprüngliche, und zwar ursprünglich wirksame, Kräfte derselben setzen. Hieraus folgt aber auch zugleich, daß, wenn man auch ein Chaos oder eine absolut formlose Materie annehmen wollte, diese Formlosigkeit augenblicklich wieder hinweggedacht werden müßte. Denn sobald die Kräfte der Materie ihr unendliches Spiel zu treiben begannen — sie waren aber ursprünglich wirksam — mußte jene Gestaltlosigkeit aufhören, und das Chaos in bestimmte Körperformen sich auflösen an-

fangen *). — Um nun aber die ursprünglichen Kräfte der Materie selbst ausfindig zu machen, müssen wir zuförderst auf dasjenige reflectiren, wodurch sich uns die Materie zunächst als ein äußeres oder im Raume existirendes Object ankündigt.

§. 97. b.

Die Materie wird wahrgenommen als ein räumliches Object, so ferne sie den äußeren Sinn afficirt (§. 15. nebst Anm. und §. 17.). Dieß kann aber nur geschehen durch irgend eine Veränderung im Raume, wodurch uns die Materie als ein Bewegliches erscheint (§. 28 und 74.). Der Begriff der Bewegung ist daher der Grundbegriff der metaphysischen Hylologie und diese ist eigentlich nichts anders als eine metaphysische Bewegungslehre, d. h. ein System von Begriffen und Grundsätzen a priori, welche die Materie in Ansehung der Bewegung betreffen.

---

*) Die Frage, welche ein neuerer Naturphilosoph, der ein dynamisches Chaos annimmt, aufwirft und für unbeantwortlich erklärt: «Warum das Chaos nicht eben so gut, wie es von Ewigkeit her ein Chaos war, auch in alle Ewigkeit ein Chaos bleiben konnte?» — ist in der That widersinnig, denn sie widerspricht geradezu dem Begriffe eines dynamischen Chaos.

Anmerkung 1.

Die metaphysische Hylologie soll also weder eine empirische noch eine mathematische Bewegungslehre seyn; sie muß folglich 1) von allen bloß empirischen Eigenschaften der Materie (z. B. der Festigkeit oder Starrheit und Flüssigkeit derselben, so ferne dadurch die Bewegung modificirt wird) abstrahiren und bloß auf die Bewegung als solche und deren ursprüngliche Bedingungen reflectiren, und 2) sich aller bloß mathematischen Demonstrationen, mithin aller Bestimmungen der Materie, als eines Beweglichen, durch Zahl und Maß enthalten. Sie soll bloß Philosophie über die Materie als ein Bewegliches seyn; mithin kann sie auch dasjenige lehren, was sich nur durch bloßes Philosophiren (folglich ohne auf der einen Seite Beobachtungen und Versuche und auf der anderen mathematische Constructionen und Combinationen zu Hülfe zu nehmen) von der Materie als einem Beweglichen, es sey viel oder wenig, erkennen läßt. Hingegen müssen ihre Begriffe und Grundsätze von der Art seyn, daß sowohl der empirische als der mathematische Naturforscher in ihren Untersuchungen über die Materie weiter fortgeleitet werden können. Ob sie also gleich ihre Erkenntnisse weder aus der Erfahrung noch aus der Mathematik schöpft, so darf dennoch in derselben nichts vorkommen, was der Erfahrung entgegen und worauf die Mathematik gar nicht anwendbar wäre, da es hier die Philosophie mit einem Gegenstande zu thun hat,

den ihr die Erfahrung selbst als ein mathematisch bestimmbares Object darbiethet *).

*) Bey den häufigen Veranlassungen, welche die metaphysische Naturwissenschaft gibt, in das Gebieth der empirischen Naturkunde und der Mathematik auszuschweifen und so theils eine Menge von anderweiten Kenntnissen darzulegen, theils den metaphysischen Untersuchungen ein anderweites Interesse mitzutheilen, ist es freylich eine Art von Aufopferung, wenn man sich in den vorgesteckten Gränzen halten soll. Indessen ist man, dünkt mich, dieses Opfer der Strenge der Wissenschaft schuldig. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, welche nach der eigenen Erklärung des Verfassers nichts weiter als eine metaphysische Bewegungslehre seyn sollten, scheinen mir daher wegen der vielen eingemischten empirischen und mathematischen Bestimmungen dem strengen Begriffe einer solchen Wissenschaft nicht ganz zu entsprechen. Noch weiter aber ist in der mathematischen Behandlungsart dieser Wissenschaft Schultz in seinen, nach Anleitung jenes Werkes geschriebenen, Anfangsgründen der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft sind (Königsberg, 1804. 8.) gegangen. Hier ist Metaphysisches und Mathematisches so vermischt, daß dem Charakter beyder Wissenschaften dadurch Abbruch geschieht. Soll dieser behauptet werden, so müssen die metaphysischen Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft als Bewegungslehre ganz abgesondert von den mathematischen Anfangsgründen der reinen Mechanik vorgetragen werden, indem jene nicht zugleich diese seyn können. Newton scheint zu dieser Vermischung heterogener Principien den ersten Anlaß gegeben zu

Anmerkung 2.

Um die zur metaphysischen Hylologie gehörigen Begriffe und Grundsätze vollständig auszumitteln, kann man allerdings mit Kant die Materie als ein Bewegliches nach den vier Haupttiteln der Categorien aus einem vierfachen Gesichtspuncte betrachten. In der ersten Hinsicht wird nähmlich überhaupt die Bewegung der Materie als ein bloßes Quantum, in der zweyten aber diejenige Qualität der Materie erwogen, welche die ursprüngliche Bedingung der Bewegung seyn mag, so wie in der dritten Hinsicht das Verhältniß des Beweglichen zu einander bey der Mittheilung der Bewegung, und in der vierten das Verhältniß der Bewegung und ihres Gegentheils, der Ruhe, zu unserer Vorstellungsart in Untersuchung gezogen wird. Auch kann man nach diesen Gesichtspuncten die metaphysische Hylologie, wenn man sie besonders abhandelt, wieder in vier besondere Theile unter den Titeln: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie zerlegen. Wir werden indessen hier, um die Unterabtheilungen des ganzen Systems, wovon die Hylologie selbst nur ein untergeordneter Theil ist, nicht zu häu-

---

haben. Da er aber ausdrücklich philosophiae naturalis principia mathematica ankündigte, so ist sein Verfahren eher zu entschuldigen, als wenn er philosophiae naturalis principia metaphysica versprochen hätte. — Der Philosoph mag immer Mathematiker und (empirischer) Physiker seyn, so wie diese auch Philosophen seyn mögen; aber darum dürfen die Wissenschaften selbst nicht unter einander gemischt werden.

fen und dadurch den Überblick zu erschweren, die Abhandlung der Hylologie in Einem Hauptstücke fortlaufen und daher auch jene ohnehin nicht ganz passenden Titel hinweg lassen *).

§. 98.

Materie als ein Bewegliches im Raume ist demnach das Object unserer Nachforschung. Wie ferne nun der Materie nichts als Beweglichkeit überhaupt beygelegt wird, abstrahirt man sowohl von der inneren Beschaffenheit als dem äußeren Umfange und der Gestalt des Beweglichen. Man kann also vorläufig jedes Bewegliche als einen bloßen Punct und den durch seine Bewegung zu beschreibenden Raum als eine bloße Linie betrachten, mithin nur auf die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer Richtung und Geschwindigkeit reflectiren.

Anmerkung.

Wieferne das Bewegliche als ein bloßer Punct betrachtet werden soll, soferne muß man den Punct als einen unendlich kleinen Theil des

*) Phoronomie könnte eben so gut die ganze Bewegungslehre als ihr erster Theil heißen. Man müßte also das Wort theils im engeren theils im weiteren Sinne nehmen, so wie Schultz in dem vorhin angeführten Werke Mechanik im engeren und weiteren Sinne unterscheidet. Dynamik und Phänomenologie aber sind Titel, die sich auch auf ganz andere Dinge als die Bewegung beziehen lassen.

Raums denken (§. 60. Anm.). Denn da das Bewegliche, die Materie, im Raume seyn soll, so kann es ohne Widerspruch nicht als etwas gedacht werden, das selbst gar kein Raum, sondern bloß die Gränze irgend eines Raumes wäre. Der Punct, als Repräsentant des Beweglichen im Raume, muß also wenigstens als ein unendlich kleiner Theil des Raums gedacht werden, so daß man ihm auch einen Ort (§. 26.) beylegen kann.

§. 99.

Wenn und so lange das Bewegliche seinen Ort verändert, so bewegt es sich oder ist ein Bewegtes; wenn und so lange es aber seinen Ort nicht verändert, ruhet es oder ist ein Ruhendes. Die Bewegung kann also als Veränderung des Orts, und die Ruhe als Bleiben an demselben Orte erklärt werden (§. 28.). Wird nun das Bewegliche nicht als bloßer Punct (§. 98.) sondern als ein Körper (§. 60.), mithin als ein Inbegriff von einem mehrfachen Beweglichen gedacht, so kann die Ortsveränderung entweder in Ansehung des Ganzen oder nur in Ansehung der Theile (§. 50.) wahrgenommen werden. Im letzten Falle scheint zwar der Körper seinen Ort nicht zu verändern, weil er im Ganzen keinen anderweiten Theil des Raums einnimmt: da aber nach und nach alle seine Theile andere Raumtheile einnehmen, so verändert er in der That

seinen Ort während der Bewegung, und eben darum verändert er auch als Ganzes sein Verhältniß zu anderen Theilen des Raums, in denen er sich nicht befindet. Daher kann die Bewegung auch als Veränderung der äußeren Verhältnisse eines Dinges, und die Ruhe als ein Bleiben in diesen Verhältnissen erklärt werden.

Anmerkung.

Kant in seinen met. Anfangsgr. d. Naturw. S. 5. verwirft die gewöhnliche Erklärung der Bewegung, daß sie Ortsveränderung sey, als unzulänglich, weil sie nicht auf alle und jede Bewegung passe. „Denn" — sagt er — „der Ort eines jeden Körpers ist ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Örter wissen, und zu diesem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche oder des Inwendigen der Erde zu jedem beliebigen Puncte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper nur ein Punct, der seinen Ort ausmacht. Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse dreht. Aber ihr Verhältniß zum äußeren Raume verändert sich hierbey doch; denn sie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verschiedenen Seiten zu u. s. w." — Hieraus soll nun folgen, daß Bewegung eines Dinges, welche von der Bewegung in einem Dinge (z. B. des Bieres im Fasse) unterschieden wer-

den müsse, nichts anderes als Veränderung der äußeren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raume sey. Allein dagegen ist erstlich zu bemerken, daß man wohl nicht sagen kann, *der Ort eines jeden Körpers sey ein Punct*. Denn unter dem Orte eines Körpers versteht man nichts anderes als den Theil des Raums, in dem er sich befindet; in einem bloßen Puncte aber kann sich kein Körper befinden. Daß man aber, wenn man die Entfernung zweyer Körper, wie der Erde und des Mondes, bestimmen will, von ihrem Mittelpuncte aus mißt, kommt nicht daher, daß der Ort dieser Körper ihr Mittelpunct ist — denn sie sind ja nicht in, sondern außer dem Mittelpuncte, der Mittelpunct aber wird in ihnen gedacht — sondern vielmehr, weil man eben die mittlere Entfernung beyder Körper wissen will. Wollte man aber nicht diese, sondern die Entfernung ihrer Oberflächen wissen, so müßte man sowohl die Distanzen der inneren (einander zugekehrten) als der äußeren (abwärts gekehrten) Flächen messen. Was nun ferner den Umstand betrifft, daß ein Körper sich bewegen könne, *ohne seinen Ort zu verändern* wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse drehe, so ist auch dieß nicht richtig. Denn alle Theile der Erde verändern in der That ihren Ort, indem sich diese um die Achse dreht, mithin auch das Ganze *). Wäre dieß

*) Wollte jemand sagen, (wie z. B. Link über Naturphilos. S. 127. ob er gleich daselbst die gewöhnliche Erklärung der Bewegung gegen Kant in Schutz nehmen will) daß nicht alle Theile während der Umdrehung ihren Ort verändern, nähm-

nicht der Fall, so würde auch nicht der Körper im Ganzen durch die Bewegung seine äußeren Verhältnisse oder seine Beziehungen auf anderweite Theile des Raums und in denselben befindliche Dinge verändern. Die gewöhnliche Erklärung der Bewegung paßt also allerdings auf alle und jede Bewegung, sie sey Bewegung eines Punctes oder eines Körpers, und die

---

lich diejenigen, welche in der Achse selbst liegen, so ist dagegen zu bemerken, daß in der Achse selbst gar keine Theile des Körpers liegen. Denn die Achse ist weiter nichts als eine geometrische Linie, welche in Gedanken durch den Mittelpunct als einen geometrischen Punct gezogen wird. Mittelpunct und Achse sind also bloß etwas Imaginäres, mithin keine Theile des Körpers. Folglich müssen alle Theile des Körpers als außer der Achse liegend gedacht werden, und eben darum verändern auch alle Theile während der Umdrehung ihren Ort. Da nun das Ganze aus allen Theilen besteht, so verändert auch dieses seinen Ort. Daß es uns aber so scheint, als wenn der bewegte Körper seinen Ort nicht veränderte, kommt daher, daß wir ihn immer fort in demselben Raume erblicken, mithin die Bewegung desselben nie in Beziehung auf das Ganze, sondern stets nur in Beziehung auf die Theile wahrnehmen. Man zerschneide aber in Gedanken die Kugel in zwey Hälften, A und B, denke erst B weg und lasse bloß A sich drehen, so wird diese Hälfte ihren Ort ganz und gar verändern; dann denke man A weg und lasse bloß B sich drehen, so wird auch diese Hälfte ihren Ort gänzlich verändern. Wenn nun die ganze Kugel (A + B) sich so drehet, daß A in die Stelle von B, und B in die Stelle von A tritt, so werden A und B, mithin die ganze Kugel, ihren Ort verändert haben.

andere Erklärung, welche Kant aufstellt, ist eigentlich eine bloße Folge von jener. Diese letzte Erklärung hat aber auch noch den Mangel, daß sie, wie Kant selbst gesteht, nicht auf die Bewegung in einem Dinge paßt, da hingegen die erste auch hierauf bezogen werden kann. Denn wenn sich z. B. eine Flüssigkeit in einem ruhenden Fasse bewegt, so verändert sie allerdings, wenn alle Theile in Bewegung sind, ihren Ort innerhalb des Fasses, obgleich das Faß selbst, dessen Ort von dem Orte der Flüssigkeit ganz verschieden ist, seinen Ort nicht verändert. Hingegen verändert sie nicht ihre äußeren Verhältnisse, indem sie ihrer Bewegung ungeachtet immerfort innerhalb des Fasses bleibt.

§. 100.

Alle Bewegung geschieht in Raum und Zeit, eben weil sie Veränderung des Orts ist (§. 28.). Sie ist also nur möglich innerhalb eines gegebenen Raumes und einer gegebenen Zeit. Daher muß 1) in jeder Bewegung das Bewegte eine gewisse Beziehung auf gewisse Theile des Raumes, d. h. jede Bewegung muß eine bestimmte Richtung (directio) haben. Es muß aber auch 2) der Raum, den das Bewegte durchgeht, ein gewisses Verhältniß zur Zeit, in welcher es denselben durchgeht, d. h. jede Bewegung muß eine bestimmte Geschwindigkeit (celeritas) haben. Richtung und Geschwindigkeit müssen also jeder Bewegung zukommen, obgleich

beyde während der Bewegung entweder dieselben bleiben oder sich verändern können.

Anmerkung.

Richtung und Geschwindigkeit werden gewöhnlich bey der Bewegung als etwas Gegebenes voraus gesetzt, welches auch ganz recht ist, wenn man die Bewegung empirisch oder mathematisch betrachtet. Aber eine metaphysische Bewegungslehre muß zeigen, daß und warum jeder Bewegung als solcher Richtung und Geschwindigkeit beygelegt werden müssen. Hierin liegt zugleich der metaphysische Grund der bekannten mathematischen Formel:

$$C = \frac{S}{T}$$

welche nichts anderes sagen will, als daß man, um die Größe der Geschwindigkeit (C) bewegter Körper zu schätzen, untersuchen müsse, wie sich Raum (S) und Zeit (T) zu einander verhalten. Denn je mehr oder je weniger Raum in derselben Zeit vom Bewegten durchgangen wird, desto mehr oder weniger geschwind muß die Bewegung seyn; in je mehr oder je weniger Zeit hingegen derselbe Raum durchgangen wird, desto weniger oder mehr geschwind muß die Bewegung seyn. Daher verhalten sich bey gleichen Zeiten die Geschwindigkeiten wie die Räume, bey gleichen Räumen aber umgekehrt wie die Zeiten, Hätten z. B. die Körper A und B in 4 Secunden, jener 16 dieser 8 Fuß durchlaufen, so würde die Geschwindigkeit von A doppelt so groß seyn, als die von B; denn $\frac{16}{4} = 4$ und $\frac{8}{4} = 2$. Hätten sie aber beyde 8 Fuß, jener in

4, dieser in 2 Sekunden, durchlaufen, so würde die Geschwindigkeit von A doppelt so klein seyn, als die von B; denn $\frac{8}{4} = 2$ und $\frac{8}{2} = 4$. Diese Sätze werden indessen hier bloß zur Erläuterung des Paragraphen angeführt, indem sie eigentlich in die mathematische Bewegungslehre gehören.

§. 101.

Ruhe ist nicht bloßer Mangel der Bewegung (denn sonst müßte man auch von nichträumlichen Gegenständen — z. B. einer Vorstellung oder Begierde — sagen, daß sie ruhen, weil sie sich nicht bewegen) sondern Gegenwart eines Dinges an demselben Orte während eines gewissen Zeittheils. Da nun der Augenblick streng genommen kein Zeittheil ist (§. 60.), so ist das Bewegte stets in Bewegung, wenn es in jedem Puncte der Bewegungslinie nur einen Augenblick ist. Wenn es aber in irgend einem Puncte länger als einen Augenblick ist, so ist die Bewegung so lange aufgehoben, d. h. das vorhin Bewegte ruhet. Alle Bewegung als solche ist daher stetig; eine unstetige oder unterbrochene Bewegung aber ist nichts anderes als eine mit Ruhe abwechselnde Bewegung.

Anmerkung.

Die Stetigkeit der Bewegung folgt schon aus der Stetigkeit des Raums und der Zeit selbst, in denen alle Bewegung geschieht (§. 18. und 100.).

Denn wenn ein Körper, der vorher in A war, jetzt in B ist, so muß es zwischen diesen beyden gegebenen Puncten und Augenblicken einen gewissen Zwischenraum und eine gewisse Zwischenzeit geben, innerhalb welcher das Bewegte jenen durchläuft, und so immerfort. Wenn sich also ein Ding bewegt, so muß es sich in jedem Augenblicke in einem andern Puncte der Bewegungslinie befinden, d. h. es muß sich stets oder stetig bewegen. Wird aber die Bewegung unterbrochen, so muß daß vorhin Bewegte in der Zwischenzeit als ruhend angesehen werden. Dieses Unterbrechen kann nun entweder so statt finden, daß die Bewegung in gewissen Absätzen (ruckweise wie der Zeiger einer Uhr) geschieht, oder so, daß sie allmählig abnimmt, bis sie = o wird, und dann wieder allmählig zunimmt (wie ein steigender und fallender Körper). Denn in dem letzten Puncte, wo die erste Bewegung aufhört und die zweyte anhebt, muß das Bewegte länger als einen Augenblick seyn, weil bey der allmähligen Abnahme der Bewegung das Bewegte sich endlich mit einer Geschwindigkeit bewegen muß, die kleiner als jede gegebene ist, vermöge deren es daher nicht mehr von der Stelle kommt oder seinen Ort nicht verändert, bis es wieder eine größere Geschwindigkeit erlangt hat. Wenn hingegen ein Körper mit einer und derselben Geschwindigkeit denselben Raum vor- und rückwärts durchläuft (z. B. die Linie: A——B), so kann er nicht in dem Puncte B als ruhend angesehen werden, weil hier kein Aufhören und Anheben der Bewegung statt findet, sondern die ganze Bewegung ununterbrochen, obwohl in entgegengesetzter Richtung der Theile, fortgeht, mithin selbige einer stetigen

Bewegung durch einen doppelt so großen Raum (die Linie: A——B——C) gleich seyn muß.

§. 102.

Da der Raum, in welchem die Materie als ein Bewegliches angetroffen wird, entweder als ein absoluter oder als ein relativer gedacht werden kann (§. 24.), so kann auch Bewegung und Ruhe entweder als absolut oder als relativ gedacht werden, je nachdem man sie in Gedanken entweder auf den absoluten oder auf den relativen Raum bezieht. Da aber der absolute Raum als solcher kein Gegenstand der Erfahrung ist, so kann auch keine absolute Bewegung und Ruhe wahrgenommen werden, sondern alle Bewegung und Ruhe, welche wir wahrnehmen, ist lediglich relativ. Daher können wir auch statt der Bewegung eines Körpers im ruhigen Raume nach einer und derselben Richtung die Bewegung des relativen Raumes, in welchem wir die Bewegung wahrnehmen, in entgegen gesetzter Richtung gegen den ruhigen Körper mit gleicher Geschwindigkeit setzen.

Anmerkung.

Der absolute Raum ist der einige, stetige, unendliche Raum selbst, welchen, als die Bedingung aller äußeren Wahrnehmung, wir nur ursprünglich, vermittelst einer reinen Anschauung, vorstellen, aber

selbst nicht als einen äußeren Gegenstand wahrnehmen können. Der absolute Raum ist daher weder materiell, noch beweglich. Jeder Theil desselben ist ein absoluter Ort, mithin unveränderlich bestimmt, und folglich ebenfalls unbeweglich. Eine Veränderung des absoluten Orts oder eine Bewegung im absoluten Raume, mithin absolute Bewegung, ist daher gar nicht wahrnehmbar, folglich auch nicht absolute Ruhe oder das Bleiben im absoluten Orte. Wenn wir daher einen Körper ruhen oder sich bewegen sehen, so läßt sich weder jene Ruhe noch diese Bewegung auf den absoluten Raum beziehen; denn alsdann müßte ich den Körper an und für sich d. h. außer allem Verhältnisse zu anderen Körpern im Raume und zu mir selbst betrachten, um zu bestimmen, ob er in seinem absoluten Orte bleibe oder ihn verändere, welche Bestimmung aber schlechterdings unmöglich wäre. Alle Bewegung und Ruhe, welche wir wahrnehmen, bezieht sich daher auf den relativen Raum und die relativen Örter desselben, und ist nur Veränderung relativer Örter und Bleiben in solchen Örtern, mithin relative Bewegung und relative Ruhe. Der relative Raum ist nähmlich derjenige, in welchem wir die ruhenden oder sich bewegenden und durch ihre Ruhe und Bewegung in gewissen äußeren Verhältnissen stehenden Körper wahrnehmen; er ist also der durch materielle, bewegliche, in ihm befindliche und von einander abgesonderte Dinge für uns empirisch bezeichnete und beschränkte Raum, dessen Schranken aber sich immerfort erweitern lassen, wegen der Unendlichkeit des ursprünglich vorgestellten absolu-

ten Raumes, von welchem jener selbst nur ein Theil ist. Der relative Raum kann daher selbst der empirische, materielle, bewegliche genannt werden. Wenn wir demnach einen Körper sich bewegen sehen, so sehen wir eigentlich weiter nichts, als daß er seine äußeren Verhältnisse, d. h. seine Beziehungen auf andere Dinge im relativen Raume verändert, z. B. wenn ein Schiff auf dem Flusse vor uns und den gegenüberstehenden Bäumen oder Häusern vorbey segelt, oder wenn wir im Walde vor den Bäumen auf beyden Seiten vorbey fahren. Eben daher können wir uns auch vorstellen, daß der relative Raum, in dem sich etwas bewegt, sich selbst eben so geschwind nach einer entgegen gesetzten Richtung bewege, da hingegen der Raum als absolut gedacht schlechterdings unbeweglich seyn müßte. Wir können z. B., wenn wir einen Körper auf einem Tische hingleiten sehen, setzen, daß der Körper ruhe und der Tisch unter ihm in entgegen gesetzter Richtung sich fortbewege, oder, wenn wir einen Körper im Zimmer von einer Wand zur anderen fliegen sehen, setzen, daß das ganze Zimmer sich gegen den ruhig schwebenden Körper hin bewege. Das Resultat der Bewegung, das veränderte Verhältniß des Körpers zur Tischfläche oder zu den Zimmerwänden, wird in beyden Fällen dasselbe seyn. Jeder wahrnehmbare Ort eines Körpers ist demnach ein gegebener relativer Raum, und jeder solche Raum kann wieder als enthalten in einem anderweiten größeren Raume (ins Unendliche fort) gedacht, und beyde können in Ansehung der Bewegung dergestalt auf einander bezogen werden, daß sich der

kleinere Raum im ruhenden größeren oder der größere gegen den ruhenden kleineren bewege.

§. 103.

Die Bewegung kann gedacht werden, daß sie entweder immer dieselbe Richtung behält, oder immer fort eine andere Richtung annimmt. Im ersten Falle ist sie geradelinig, im zweyten krummlinig.

Anmerkung.

Bey der krummlinigen Bewegung verändert das Bewegte seine Richtung stetig, d. h. so, daß es im jeden Puncte der Bewegungslinie eine von der vorigen abweichende Richtung bekommt, mithin, wenn es bis zum Anfangspuncte der Bewegung zurück kehrt, alle in einer Fläche möglichen Richtungen nach und nach annimmt. Wegen dieser Stetigkeit in der Richtungsveränderung sagt man wohl auch von einem Körper, der sich in einem Kreise oder einer Ellipse bewegt, daß er sich in derselben Richtung bewege, und nicht ganz unrichtig. Denn ob er gleich in der That die Richtung immerfort verändert, so thut er es doch nach einer beständigen Regel oder immer auf dieselbe Weise, und diese Identität der Richtungsveränderung kann dann auch als eine Identität der Richtung selbst betrachtet werden.

§. 104.

Die Bewegung kann gedacht werden, daß sie entweder immer dieselbe Geschwindigkeit behält (so daß das Bewegte in gleichen Zeiten gleiche Räume durchläuft), oder immer fort eine andere Geschwindigkeit annimmt (so daß

das Bewegte in gleichen Zeiten ungleiche Räume durchläuft). Im ersten Falle ist sie gleichförmig, im zweyten ungleichförmig. Die letzte Art der Bewegung aber kann entweder mit abnehmender oder mit zunehmender Geschwindigkeit gedacht werden. Im ersten Falle ist sie verzögert, im zweyten beschleunigt.

Anmerkung.

Verzögerung (retardatio) und Beschleunigung (acceleratio) machen die Bewegung selbst immer ungleichförmig; denn das Bewegte legt alsdann in gleichen Zeiten ungleiche Räume zurück. Allein die Art und Weise der Verzögerung oder Beschleunigung kann immer dieselbe seyn, wenn jene oder diese einer beständigen Regel unterworfen ist, wodurch die Bewegung immer nach bestimmten Verhältnissen geschieht, wie beym Steigen und Fallen der Körper. Daher pflegt man wohl auch von einer gleichförmigen Verzögerung oder Beschleunigung zu reden, welche mit der gleichförmigen Bewegung nicht zu verwechseln ist. Denn diese findet nur statt bey gleichen Zeiten und Räumen der Bewegung oder bey völliger Identität der Geschwindigkeit, jene hingegen beym Ab- oder Zunehmen der Geschwindigkeit, wenn es in regelmäßig bestimmten Verhältnissen, mithin ebenfalls identisch geschieht, z. B. wenn die Geschwindigkeit einer Bewegung nach den Zahlen: 1, 3, 5, 7, 9 u. s. w. ab- oder zunimmt.

§. 105.

Die Bewegung kann ferner gedacht werden, daß das Bewegte entweder sich um seine eigene Achse bewegt oder nicht, mithin die Bewegung entweder in sich oder außer sich gekehrt ist. Im ersten Falle ist sie drehend, im zweyten fortschreitend. Die letzte Art der Bewegung aber kann entweder als immer fort einen größeren Raum einnehmend oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkt gedacht werden. Im ersten Falle ist sie erweiternd, im zweyten zurückkehrend. Und diese Art der Bewegung kann wieder gedacht werden, daß das Bewegte den gegebenen Raum entweder in einer auf dieselbe Weise fortgesetzten oder in einer wechselsweise entgegen gesetzten Richtung durchläuft. Im ersten Falle ist sie kreisförmig oder zirkulirend, im zweyten schwingend oder oscillirend.

§. 106.

Die Bewegung kann endlich entweder als eine einzige oder als ein Inbegriff von mehreren, die aber als eine einzige erscheinen, gedacht werden. Im ersten Falle heißt sie einfach, im zweyten zusammen gesetzt. Die einfache kann nur einerley Richtung haben; sie muß also stets geradlinig seyn. Denn die krummlinige verändert jeden Augenblick ihre

Richtung und muß daher als zusammen gesetzt aus unendlich vielen geradlinigen betrachtet werden (§. 103. Anm.). Die zusammen gesetzte Bewegung hingegen kann entweder einerley oder verschiedene Richtungen haben, mithin theils als gerad- theils als krummlinig gedacht werden.

Anmerkung.

Die Art und Weise, den Begriff einer zusammen gesetzten Bewegung (sie werde als gerad- oder als krummlinig gedacht) a priori anschaulich darzustellen oder intuitiv zu construiren und dieser Construction zufolge das Verhältniß der Geschwindigkeit und Richtung der zusammen gesetzten Bewegung zur Geschwindigkeit und Richtung der einfachen, aus welchen jene entsprungen ist, zu bestimmen, gehört nicht in die metaphysische, sondern in die mathematische Bewegungslehre (§. 97. Anm. 1.). Jene hat bloß die Begriffe der Bewegung überhaupt und der verschiedenen möglichen Arten der Bewegung, nebst den damit nothwendig verknüpften Begriffen der Richtung und Geschwindigkeit und der Ruhe zu deduciren. Die darauf zu gründenden mathematischen Constructionen und Demonstrationen aber liegen außer ihren Gränzen. Es scheint daher eine Ausschweifung in fremdes Gebieth (μεταβασις εις αλλο γενος) zu seyn, wenn in Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt wird, wie zusammen gesetzte geradlinige Bewegungen mathematisch zu construiren seyen, und zwar nach allen drey dabey möglichen Fällen (in derselben Linie und Richtung —

in derselben Linie aber entgegen gesetzter Richtung — und in verschiedenen, aber nicht entgegen gesetzten, mithin einen Winkel einschließenden, Linien und Richtungen). Der Metaphysiker kann für den Mathematiker weiter nichts thun, als ihm den Begriff der zusammen gesetzten, sowohl gerad- als krummlinigen, Bewegung geben; der Mathematiker mag dann zusehen, wie er damit fertig werde, d. h. wie er ihn nach seiner Art zu construiren habe, was ihm unstreitig auch weit besser gelingen wird, als dem geübtesten Metaphysiker, da dieser mit seinen bloß discursiven Constructionen auf einem fremden Gebiethe nichts vermag und daher es lieber gar nicht betreten soll.

§. 107.

Da jede Veränderung in der Sinnenwelt ihre Ursache hat, worauf sie nothwendig erfolgt (§. 81. Anm. Nr. 2.), so müssen wir auch Ursachen der Bewegung voraussetzen. Die Ursache einer Bewegung überhaupt aber heißt bewegende Kraft oder Bewegkraft (§. 68.). Unter Bewegkraft vis (motrix) wird also überhaupt dasjenige Princip verstanden, wovon die Möglichkeit der Materie, als eines Beweglichen im Raume, als abhängig gedacht wird.

§. 108.

Durch Bewegung kann sich ein Ding im Raume oder ein Theil der Materie entweder vom anderen entfernen, oder dem anderen an-

nähern. Wie fern also die Bewegkraft als Ursache der Entfernung der Materien von einander gedacht wird, heißt sie zurückstoßende oder Zurückstoßungskraft, auch Abstoßungskraft (vis repulsiva), wie ferne sie aber als Ursache der Annäherung derselben zu einander gedacht wird, anziehende oder Anziehungskraft (vis attractiva). Jene kann man auch schlechtweg treibende, diese ziehende Kraft nennen. Durch jene würde sich die Materie im Raume ausbreiten, durch diese zusammen ziehen. Jene kann daher auch eine ausdehnende (expansiva), diese eine zusammendrückende (compressiva) Kraft genannt werden.

§. 109.

Die Materie als ein Bewegliches im Raume nimmt nicht bloß den Raum ein, sondern sie erfüllt ihn auch, d. h. sie macht es unmöglich, daß mit einer in einem gewissen Raume gegebenen Materie zugleich eine andere in demselben Raume existire. Dieses Nichtzugleichseynkönnen zweyer Materien in demselben Raume heißt die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) derselben. Ein von Materie nicht erfüllter Raum aber würde leer heißen müssen, indem in ihm kein Object der Wahrnehmung angetroffen werden würde

(§. 25.), wie wohl ein solcher in der Sinnenwelt nicht statt finden kann (§. 84. Anmerkung 1.).

Anmerkung.

Denn Raum einnehmen und erfüllen ist zweyerley. Ein mathematischer Körper (z. B. eine Kugel oder ein Würfel, wie sie im stereometrischen Theile der Geometrie construirt werden) nimmt einen Raum ein, weil er als ausgedehnt nach allen drey Dimensionen des Raumes vorgestellt wird; aber er macht den Raum nicht voll oder erfüllt ihn nicht. Denn es kann innerhalb des Raumes, welchen ein geometrischer Würfel einnimmt, auch noch eine solche Kugel gesetzt werden, da beyde nichts Reales im Raume sind. Hingegen ein physischer Körper (z. B. eine Kugel oder ein Würfel von Metall oder Holz) nimmt den Raum nicht bloß ein, sondern erfüllt ihn auch, indem eine solche Kugel in den Raum eines solchen Würfels nicht so eindringen kann, daß beyde in demselben Raume zugleich existirten und Eines das Andere durchdränge. Hierdurch erscheint also die Materie als undurchdringlich (impenetrabilis s. solida — wenn man nähmlich unter Solidität nicht die der Flüßigkeit entgegen gesetzte Festigkeit, welche manche daher lieber Starrheit oder Rigidität nennen, sondern eine auch der flüßigen Materie zukommende Eigenschaft versteht) und eben dadurch als ein Reales im Raume. Auf diese Art strebt die Materie den von ihr eingenommenen Raum gleichsam zu behaupten, wenn ein anderes Bewegliches entweder diesen Raum bloß zu schmählern (die Ausdehnung der Materie zu verringern) oder sie ganz

aus demselben zu verdrängen (aus ihrem gegenwärtigen Orte in einen anderen zu treiben) strebt. Es fragt sich nun, woher diese Undurchdringlichkeit? oder worin liegt der Grund jener Eigenschaft der Materie, vermöge welcher wir die Materie nicht bloß (phoronomisch) als ein Bewegliches im Raume, sondern auch (dynamisch) als ein den Raum Erfüllendes denken?

§. 110.

Die Undurchdringlichkeit der Materie läßt sich nicht anders erklären, als aus einem Widerstande, den jeder Theil der Materie als ein Bewegliches im Raume jedem anderen Theile derselben als einem ebenfalls Beweglichen leistet, wenn der eine in denselben Raum eindringen will, den der andere bereits eingenommen hat. Denn setzet, daß ein solcher Widerstand von keinem Theile geleistet würde, so sieht man gar keinen Grund ein, warum nicht jeder Theil der Materie in jeden bereits von einem anderen Theile der Materie eingenommenen Theil des Raumes eindringen, und so beyde Theile zugleich in demselben Raume existiren könnten. Es entsteht aber nun die neue Frage, woher eben dieser Widerstand?

§. 111.

Da jener Widerstand eine Bewegung ist, die der Bewegung, mit welcher eine Materie in den von einer anderen bereits eingenommenen Theil des Raumes einzudringen strebt,

entgegen gesetzt ist, und da die eine Materie durch diese Bewegung verursacht, daß die andere nicht in demselben Raume mit ihr existire, d. h. daß sie von ihr sich entferne, so muß der Materie, wie ferne sie den Raum erfüllt, eine Zurückstoßungskraft beygelegt werden (§. 108.).

§. 112.

Diese Zurückstoßungskraft muß aber der Materie ursprünglich oder wesentlich, mithin allgemein und nothwendig zukommen, so daß ohne sie gar keine Materie als ein den Raum erfüllendes Bewegliches möglich (für uns anschaulich und denkbar — §. 82. Anmerk. Nro. 1.) wäre. Denn setzet, daß der Materie keine Zurückstoßungskraft zukäme, so könnte ein Theil der Materie in den Raum des anderen eindringen und mit ihm in demselben Raume zugleich existiren. Da nun alle Körper Theile der Materie und als solche beweglich sind, so könnten alle Körper nach und nach in dem Raume so zusammen rücken, daß sie in einem und demselben Raume existirten, mithin eigentlich nur Einen Körper ausmachten. Da aber nach der Voraussetzung auch die Theile dieses Körpers keine Zurückstoßungskraft hätten, so könnten sie als beweglich ebenfalls so lange zusammen rücken, bis sie sich in einem einzigen

und letzten Theile vereinigt hätten. So lange aber dieser Theil noch die geringste Ausdehnung hätte, wäre er eigentlich noch nicht der Einzige und letzte, sondern es würde jene Zusammenrückung immer fort möglich seyn, bis der Theil alle Ausdehnung verloren hätte, d. h. einem bloßen Puncte gleich geworden wäre. Es würde also ohne Zurückstoßungskraft alle Materie sich so vereinigen können, daß sie in einem bloßen Puncte zusammen fiele. Da nun der Punct gar kein Theil des Raumes ist (§. 60.), so würde die Materie ohne Zurückstoßungskraft gar nicht als im Raume existirend angeschaut und gedacht werden können. Es muß also aller Materie eine ursprüngliche Zurückstoßungskraft zukommen, durch welche sie den Raum erfüllt oder undurchdringlich ist.

Anmerkung.

Der Streit, ob die Materie den Raum durch ihre bloße Existenz oder durch eine besondere bewegende (zurückstoßende oder treibende) Kraft erfülle, scheint auf einem bloßen Mißverständnisse zu beruhen. Denn die Materie kündigt sich uns als ein Reales im Raume bloß durch ihre Undurchdringlichkeit an. Ist nun diese Undurchdringlichkeit nicht anders begreiflich als aus einem Widerstande (§. 110.), so kann die Materie von uns gar nicht anders als mit einer dem Eindringen anderer Materien widerstehenden, d. h. mit einer repulsiven Kraft existirend gedacht werden. In-

dem ich also Materie als ein Reales im Raume setze oder von der Materie sage, daß sie wirklich sey, muß ich auch Zurückstoßungskraft im Raume setzen, weil ich ohne diese von der Wirklichkeit der Materie gar nichts wissen würde. Man kann also mit demselben Rechte sagen: Die Materie als ein Existirendes im Raume erfüllt denselben, als: Die Materie als ein Repellirendes im Raume erfüllt denselben. Denn als etwas absolut Ruhendes, völlig Unbewegliches, kann man doch die im Raum existirende Materie nicht denken; woher sonst die Bewegung? — Wollte aber nun jemand noch weiter fragen: Woher denn die ursprüngliche Zurückstoßungskraft? so liegt die Antwort auf diese Frage schon in dem, was oben (§. 68. Anm.) über den Begriff einer Grund- oder Urkraft gesagt worden ist. Irgend einmahl muß die Frage: Woher? freylich aufhören, und sie hört allemahl auf, wo wir auf das Ursprüngliche stoßen. — Übrigens kann diese Urkraft der Materie auch mit Recht eine Ausdehnungskraft (vis expansiva) genannt werden. Denn indem jeder Theil der Materie alle übrigen von sich entfernt hält, oder ihrer Annäherung dergestalt widersteht, daß sie nicht in denselben Raum eindringen können, mithin jene Kraft der Materie nach allen Seiten hin wirkt, so breitet sich eben dadurch die Materie im Raume aus, oder sie erscheint als ein Ausgedehntes. Daß indessen durch diese Repulsiv- oder Expansivkraft allein der Begriff der Materie noch nicht vollständig construirt werden könne, wird sich in der Folge zeigen. Vor der Hand wollen wir nur diese Kraft für sich noch etwas näher betrachten.

§. 113.

Die Repulsiv- oder Expansivkraft, womit alle Materie, mithin auch jeder Theil derselben, der uns innerhalb bestimmter Gränzen der Ausdehnung als ein Körper erscheint, den von ihm eingenommenen Theil des Raumes erfüllt, muß einen bestimmten Grad haben, unter und über welchem kleinere und größere ins Unendliche möglich sind (§. 80. Anm.).

Anmerkung.

Jede Kraft, die einem Erfahrungsgegenstande zukommt, ist nähmlich eine intensive Größe, muß also in ihrer Wirksamkeit einen bestimmten Grad haben; folglich auch die Expansivkraft der Materie. Nun würde der absolut höchste Grad ihrer Wirksamkeit, d. h. derjenige, über welchen gar kein größerer möglich wäre, statt finden, wenn die Expansivkraft der Materie als bewegende Kraft mit so großer Geschwindigkeit wirkte, daß sie in einer endlichen, noch so kleinen, Zeit einen unendlichen Raum zurücklegte, welches aber nicht möglich ist. Denn in keiner endlichen Zeit, sie sey groß oder klein, kann ein unendlicher Raum durchgangen werden. Der absolut niedrigste Grad ihrer Wirksamkeit aber, d. h. derjenige, unter welchem gar kein kleinerer möglich wäre, würde statt finden, wenn die Expansivkraft der Materie als bewegende Kraft mit einer so kleinen Geschwindigkeit wirkte, daß sie in einer endlichen, noch so großen, Zeit auch nicht den mindesten Raum zurück legte, welches ebenfalls nicht möglich ist. Denn alsdann würde alle Be-

wegung aufgehoben seyn. Also muß die Ausdehnungskraft in ihrer Wirksamkeit immer einen Grad haben, der weder der absolut größte, noch der absolut kleinste ist.

§. 114.

Da über jede gegebene Ausdehnungskraft einer Materie eine größere statt finden (§. 113.), diese aber in ihrer Bewegung jener entgegen gesetzt seyn kann, wodurch jene in einen engeren Raum getrieben würde, mithin diese zusammen drückend wirkte: so muß für jede einen gewissen Raum erfüllende Materie eine zusammendrückende Kraft möglich seyn, wodurch jene in einen engeren Raum getrieben werden kann. Da aber die Expansivkraft der Materie allen Theilen derselben zukommt, mithin aus allen Puncten des von ihr erfüllten Raumes nach allen Seiten hinwirkt, so muß sie, wenn die Materie in einen kleineren Raum zusammen gedrückt wird, desto stärker wirken. Daher kann eine Materie nie von einer anderen durch bloße Bewegung durchdrungen werden. Denn da die Ausdehnungskraft als Urkraft der Materie nie vernichtet, mithin auch die Ausdehnung der Materie nie völlig aufgehoben werden kann, so müßte man annehmen, daß die Materie durch irgend eine zusammendrückende Kraft nur in einen unendlich kleinen Raum eingeschlossen würde. Dann müßte aber die

Ausdehnungskraft unendlich groß, mithin eben dadurch jeder zusammendrückenden Kraft überlegen werden. Die Materie ist also wegen ihrer ursprünglichen Ausdehnungskraft undurchdringlich.

Anmerkung 1.

Die Undurchdringlichkeit der Materie kann entweder als absolut oder als relativ gedacht werden. Jene beruht auf der Voraussetzung, daß die Materie schlechthin oder als solche gar keiner, sondern nur wie ferne sie leere Räume in sich enthalte, einiger Zusammendrückung fähig sey. Diese hingegen beruht auf dem Widerstande, den die eine Materie der anderen, die auf sie einzudringen und dadurch ihren Raum zu verkleinern strebt, vermöge ihrer Ausdehnungskraft leistet, welche Kraft mit dem Grade der Zusammendrückung proporcionirlich wächst, so daß sie desto größer oder kleiner ist, in einen je engeren oder weiteren Raum ein bestimmtes Quantum von Materie eingeschlossen ist. Die absolute Undurchdringlichkeit würde eine qualitas occulta der Materie, d. h. eine solche Eigenschaft derselben seyn, wovon sich weiter gar kein Grund angeben und die sich nach gar keinem Gesetze bestimmen und schätzen ließe. Denn auf die Frage, warum eine auf die andere eindringende Materie selbige nicht durchdringe, ließe sich nach jener Voraussetzung bloß antworten: weil die Materie schlechthin und durchaus undurchdringlich ist, d. h. weil ein Theil den anderen nicht durchdringen kann. Die relative Undurchdringlichkeit hingegen beruhet

auf einem physischen Grunde, nähmlich einer Kraft, durch welche die Materie selbst erst als ein Ausgedehntes den Raum erfüllt. Ob nun gleich diese Kraft wegen ihrer Ursprünglichkeit nicht weiter von etwas Anderem abgeleitet und dadurch ihrer Möglichkeit nach erklärt und begriffen werden, folglich in so fern auch qualitas occulta heißen kann: *) so gibt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und deren Gesetzen, nach welchen sich der Widerstand im erfüllten Raume als Wirkung jener Ursache in Ansehung seines Grades schätzen läßt. Folglich kann nur die relative Undurchdringlichkeit der Materie in einer rationalen Naturlehre zugelassen werden. Übrigens kann man die Raumerfüllung der Materie jenem Unterschiede zufolge auch in die mathematische und die dynamische eintheilen. Denn wenn die Materie absolut undurchdringlich wäre, so müßte sie den Raum

*) Qualitates occultae hießen bey den Scholastikern eigentlich diejenigen Eigenschaften, welche von den vier Grundeigenschaften nicht abgeleitet werden konnten. Diese Grundeigenschaften sollten nähmlich seyn das Warme, Kalte, Feuchte oder Flüßige, und Trockne oder Feste! Vergl. Jacchaci institutiones physicae p. 168. (Schleusing. 1635.) Im weiteren Sinne kann dann freylich alles Unerklärliche und Unbegreifliche so heißen. Daher konnte Voltaire mit Recht sagen: «Il fallait respecter les qualités occultes; car depuis le brin d'herbe, que l'ambre attire, jusqu'à la route, que tant d'astres suivent dans l'espace; depuis la formation d'une mite dans un fromage jusqu'à la Galaxie etc. — tout est qualité occulte."

schon erfüllen, so ferne sie ihn gleich einem mathematischen Körper einnähme; ist sie aber relativ undurchdringlich, so erfüllt sie den Raum nur durch ihre Kraft, mithin dynamisch.

Anmerkung 2.

Man hat in neueren Zeiten die Möglichkeit einer zwar nicht mechanischen, aber doch chemischen Durchdringung behauptet. *) Man

*) Vergl. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwiss. S. 95. ff. und Schelling's Ideen zu einer Philos. der Naturw. S. 234. ff. Der Letzte beschuldigt den Ersten, er habe sich nirgends ausdrücklich über seinen Begriff von Chemie erklärt. Gleichwohl sagt Kant am angeführten Orte ausdrücklich: «Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechanisch; die der Materien aber, so ferne sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemisch.» — Indessen ist diese Erklärung freylich sehr unbestimmt. Denn 1) was heißt hier «durch eigene Kräfte?» Doch wohl, durch solche, die nicht mechanisch, also dynamisch wirken, oder dynamische Kräfte, wie sie Herr Schelling nennt. Was sind aber das für welche? und wie unterscheiden sie sich von jenen? — 2) was heißt hier «in Ruhe?» Soll darunter eine wirkliche oder nur eine scheinbare Ruhe, d. h. eine nicht wahrnehmbare Bewegung verstanden werden? Denn daß bey der chemischen Einwirkung gewisser Materien auf einander, wenn auch die Maßen im Ganzen ruhen, doch die Theile unter sich in Bewegung sind, lehren schon manche während des chemischen Prozesses in die Sinne fallende Erscheinungen, als das Aufbrausen, die Erregung der Wärme u.

könne sich nähmlich eine auflösende Kraft denken, die nicht eher zu wirken aufhöre, als bis die Theile der aufzulösenden Materie mit den Theilen des Auflösungsmittels durchaus und gleichförmig gemischt seyen. Eine chemische Durchdringung würde demnach eine vollendete Auflösung (solutio absoluta) seyn, d. h. eine solche, vermittelst welcher spezifisch verschiedene Materien so durch einander gemischt wären, daß in jedem Theile des Ganzen ein Theil von der einen sowohl als der anderen Materie angetroffen würde. Jeder Theil der auflösenden Materie enthielte einen Theil der aufgelösten und umgekehrt, so daß beyde Materien den ganzen Raum, den das Volum der Mischung einnähme, gleichmäßig erfüllten, oder die Theile von beyden nicht außer einander als contigua, sondern in, mit und durch einander als continua in einem und demselben Raume vereinigt wären. Daß nun eine solche chemische Durchdringung (ihre logische Möglichkeit oder ihre Denkbarkeit zugegeben) in der Erfahrung statt finde, läßt sich auf keine Weise darthun, wie selbst von ihren Vertheidigern eingestanden wird. Denn

---

d. Und wie könnten überhaupt durch Wechselwirkung der Materien chemische Verbindungen und Trennungen (Auflösung und Scheidung) statt finden, wenn nicht Kräfte während des Prozesses in Bewegung wären, oder in Bewegung setzten? Diese chemische Bewegung aber kann, wie Herr Schelling sehr richtig bemerkt, nicht phoronomisch construirt werden, weil sie als solche keine extensive, sondern lediglich eine intensive Größe ist. Nur folgt daraus nicht die Nothwendigkeit der Annahme einer chemischen Durchdringung.

anschauen läßt sich jene vollendete Auflösung nie, und eben so wenig aus irgend einer Wahrnehmung schließen. „Wir mögen" — sagt ein trefflicher Naturforscher (Link über Naturphilos. S. 136.) „immerhin die Stoffe in den feinsten Theilen, welche wir wahrnehmen, vereinigt finden, so folgt daraus noch nicht, daß man sie in noch feineren Theilen ebenfalls vereinigt finden werde. Vielleicht entdecken wir einst Hülfsmittel, wodurch wir sie in den feineren Theilen als getrennt von einander wahrnehmen. Ja" — setzt er hinzu — „wir dürfen nicht einmahl eine chemische Durchdringung annehmen, weil sie unseren Forschungen eine willkührliche Gränze setzt, weil sie uns abhält, jene feineren Theile zu untersuchen, wo man die vereinigten Stoffe getrennt entdecken möchte." — Es scheint aber auch die Annahme einer chemischen Durchdringung der Erfahrung selbst zu widerstreiten, weil eine solche Durchdringung, als vollendete Auflösung, alle nachfolgende Scheidung unmöglich machen würde. Denn setzet, daß in der Mischung A die Materien B und C sich völlig durchdrungen hätten, so müßte jene Masse in allen Puncten zu jedem dritten Körper D, den man etwa dazu setzte, in einem durchaus gleichen chemischen Verhältnisse stehen. Es könnte folglich D weder zu B noch zu C, soferne sie in A vereinigt sind, eine nähere Verwandtschaft haben, weil B und C in A gar nicht mehr zwey sondern nur eins wären. *) Noch weniger aber könnte bey Scheidungen

*) Bekanntlich schlagen die Metalle einander stets in einer bestimmten Ordnung nieder, wenn sich eines derselben in einer Säure aufgelöst befindet, und ein an-

durch doppelte Verwandtschaft, wo der zugesetzte Körper D selbst wieder aus zwey chemisch verbundenen Materien, E und F, besteht und, indem sich B mit E und C mit F verbindet, ganz andere Körper, als A und D waren, erzeugt werden, eine vorhergegangene chemische Durchdringung der geschiedenen Bestandtheile angenommen werden. Man müßte demnach behaupten, daß bloß in den Fällen, wo keine Scheidung mehr möglich ist, eine absolute Auflösung statt finde. Wer kann aber je bestimmen, wo keine Scheidung mehr möglich sey?

§. 115.

Eine Materie, die für sich selbst beweglich ist, heißt materielle Substanz. Wird

---

deres zugesetzt wird, das mit der Säure (oder eigentlich mit dem Sauerstoffe des in der Säure aufgelösten Metalls) näher verwandt ist. Wie wäre es nun möglich, daß z. B. das Eisen das Kupfer aus seiner Auflösung in Vitriolsäure niederschlüge, wenn das Kupfer und die Säure einander chemisch durchdrungen hätten? Oder wie könnte bey der Reinigung des Goldes von anderen Metallen vermittelst des Gießens durch Spießglanz der Schwefel des rohen Spießglanzes sich mit dem Silber und der Spießglanzkönig sich mit dem Golde vereinigen, und dieses nachher wieder durch bloßes Verblasen im Flusse von Spießglanze befreyt werden, wenn diese Körper sich bey ihren Mischungen chemisch durchdrungen hätten? Dieselbe Frage läßt sich bey der Niederschlagung des Bleyvitriols oder des Hornbleys aus der Bleysalpeterauflösung durch ein zugesetztes vitriolsaures oder salzsaures Neutralsalz und bey tausend andern chemischen Operationen wiederhohlen.

ein Theil derselben so bewegt, daß er aufhört ein Theil zu seyn, so wird er getrennt. Die Trennung aber der Theile einer Materie heißt physische Theilung. Diese Theilung kann uns immer nur auf Theile führen, die selbst wieder materielle Substanzen sind. Denn die Ausdehnungskraft kommt allen Theilen der Materie zu, die einen Raum einnimmt (§. 112.). Mithin ist jeder Theil eines mit Materie erfüllten Raumes für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz. Da nun die mathematische Theilbarkeit des Raumes ins Unendliche geht, so muß auch die physische Theilbarkeit der den Raum erfüllenden Materie ihrer Möglichkeit nach einen Fortschritt ins Unendliche zulassen, obgleich darum nicht behauptet werden kann, daß eine gegebene materielle Substanz aus unendlich vielen Theilen bestehe.

Anmerkung.

Substanz bedeutet ein beharrlich existirendes Subject, was also selbst nicht wieder als bloßes Prädicat zur Existenz eines anderen Dinges gehört. Der Raum, in welchem die Materie angeschaut wird, ist selbst nichts Substanzielles, ob er gleich vermöge der ursprünglichen Anschauungsform alles Äußeren als ein unendliches Ausgedehnte angeschaut wird (§. 18 — 20. vergl. mit §. 61 und 62.). Die Materie hingegen ist etwas Substanzielles, da sie als ein beharrlich existirendes Sub-

ject alles dessen, was als Prädicat zur Existenz der Dinge im Raume gehört, wahrgenommen wird. Daher heißt jeder äußere Gegenstand, welcher für sich selbst beweglich ist, mithin abgesondert von anderen Dingen außer ihm im Raume existirt, mit Recht eine materielle Substanz. Die Trennung des Theils einer materiellen Substanz von derselben besteht also darin, daß er nun als ein für sich selbst bewegliches, mithin von anderen Dingen im Raume abgesondertes Ding, folglich selbst als eine materielle Substanz erscheint. Lassen sich nun Theile vom Ganzen auf diese Art trennen, so ist das Ganze physisch theilbar. Diese physische Theilbarkeit ist von der mathematischen wesentlich verschieden. Letzte ist eine bloße Theilbarkeit in Gedanken und daher der Theilbarkeit des Raumes völlig gleich. Man denkt sich alsdann bloß zwischen den Theilen einer materiellen Substanz gemeinschaftliche Gränzen, ohne sie wirklich von einander loszureißen. Da nun der Raum ins Unendliche mathematisch theilbar ist, so ist es auch die Materie im Raume. Hieraus folgt aber noch nicht die physische Theilbarkeit der Materie ins Unendliche. Denn alle Theile des Raumes, so viel ich deren auch in Gedanken unterscheiden mag, sind nicht für sich selbst beweglich, mithin gar nicht von einander trennbar oder physisch theilbar. Hingegen die Theile der Materie sind es, weil jeder in Beziehung auf den anderen zurückstoßend wirkt, mithin auch so bewegt werden kann, daß er sich von dem andern trennt. Hieraus folgt dann aber auch; daß die Materie, in wie viele Theile sie mathematisch theilbar ist, in eben so viele physisch theilbar sey, mithin ihre Theilbarkeit ins Unendliche gehe. Indessen ist die Thei-

lung selbst, so weit sie auch fortgehen möge, stets endlich und gibt nur eine endliche Menge von Theilen. Man kann daher auch nicht sagen, daß irgend eine materielle Substanz (ein Tisch, ein Buch u. d.) aus unendlich vielen Theilen bestehe, welches (da sie als ein endliches, in bestimmte Gränzen eingeschlossenes, Ding angeschaut wird) ein Widerspruch wäre. Der Satz: Die Materie ist ins Unendliche theilbar, heißt also nur so viel: Man kann mit der Theilung nie zu Ende kommen. Die Theilung selbst aber geschieht nur in, mit und durch meine Vorstellung. Also sind mir auch nie mehr Theile gegeben, als ich wirklich unterschieden habe, folglich stets eine endliche Menge, die aber auch stets vermehrt werden kann. Hieraus folgt aber von selbst, daß untheilbare oder einfache Theile der Materie nirgends anzutreffen seyen, und daß uns daher weder irgend eine Wahrnehmung noch irgend ein Schluß aus dem Wahrgenommenen zur Annahme von Monaden oder Atomen berechtigen könne (§. 63. Anm. und §. 85. Anm. 3.).

§. 116.

Da vermöge der Repulsiv- oder Expansivkraft die Theile der Materie einander fliehen, und diese Kraft weder durch sich selbst noch durch den bloßen Raum beschränkt seyn kann: so würde die Materie, wenn jener Kraft keine andere bewegende entgegen gesetzt wäre, innerhalb keiner Gränzen der Ausdehnung gehalten seyn, d. h. sich ins Unendliche zerstreuen. Folglich würde in keinem bestimmten Theile des Raums kein bestimmtes Quantum der Materie

anzutreffen, d. h. es würde kein Raum erfüllt, mithin für unsere Anschauung und Empfindung gar keine Materie da seyn. Es muß also eine andere bewegende Kraft geben, welche jener Kraft entgegen, mithin zusammendrückend wirkt, d. h. die Ursache von der Annäherung der Theile der Materie ist, folglich eine Anziehungskraft (§. 108.). Da nun diese ebenfalls zur Möglichkeit der Materie gehört, so muß der Materie außer der Abstoßungskraft auch eine Anziehungskraft zukommen. Beyde sind also ursprüngliche, wesentliche oder Grundkräfte der Materie, woraus dann von selbst folgt, daß weder durch bloße Expansivkraft, noch durch bloße Attractivkraft, mithin auch nicht ohne beyde zugleich eine den Raum erfüllende Materie möglich (anschaulich und denkbar) sey.

Anmerkung 1.

Die Zurückstoßungskraft der Materie ist nichts anderes als das Bestreben derselben, sich durch alle gegebene Räume hindurch immer weiter auszubreiten, und eben darum erscheint uns die Materie als ein Undurchdringliches, indem kein Theil der Materie den anderen in sich eindringen läßt, sondern jeder den anderen von sich stößt. Durch sich selbst aber kann diese Kraft in ihren Wirkungen darum nicht auf einen gewissen Raum beschränkt seyn, weil durch sie die Materie eben strebt, den von ihr eingenommenen Raum immerfort zu erweitern, und eine und dieselbe

Kraft nicht als sich selbst entgegen wirkend gedacht werden kann. Eben so wenig kann sie auch durch den bloßen Raum beschränkt seyn; denn obgleich die Ausdehnungskraft immer schwächer wird, je weiter sich ein Quantum von Materie im Raume ausbreitet, und so ein größeres Volum erhält (§. 114. Anm. 2.), so kann sie doch durch diese bloße Ausbreitung nie ganz aufgehoben werden, da die Grade einer Kraft ins Unendliche immer kleiner werden können. Endlich kann man auch nicht sagen, daß das Bestreben der einen Materie sich ins Unendliche auszubreiten, durch das Entgegenstreben anderer Materien, welches für jene zusammendrückend sey, beschränkt werde. Denn eines Theiles wäre dieß eine (schon vorhin als unzulässig anerkannte) Beschränkung der Kraft durch sich selbst, und anderen Theils setzte man dabey schon voraus, was erst erklärt werden sollte, nähmlich die Existenz von Materien, die sich gegenseitig in ihren Bewegungen beschränken. Es muß also schlechterdings eine anderweite Bewegkraft angenommen werden, deren Richtung schon ursprünglich der Richtung der Expansivkraft entgegen gesetzt ist, mithin eine ursprüngliche, allgemeine und nothwendige Anziehungskraft. *)

*) Wie ferne diese beyden Kräfte in der systematischen Verbindung großer Weltkörper von deren Mittelpuncte abwärts oder nach demselben hinwärts (als Zentrifugal- und Zentripetalkraft) wirken und dadurch krummlinige Bewegungen derselben hervorbringen, muß die physische Astronomie lehren. Die Parallelisirung derselben aber mit gewissen in-

Anmerkung 2.

Da die Materie ein Bewegliches im Raume ist, so muß irgend eine ursprüngliche Bewegkraft, man möge sie nun treibend oder ziehend, entfernend oder annähernd wirken lassen, angenommen werden. Denn woher sonst die Bewegung? Sobald man aber nur eine von beyden setzt, so verschwindet uns gleichsam die Materie unter den Händen. So wie nähmlich durch bloße Zurückstoßung keine Materie möglich seyn (als ein wahrnehmbares Object des äußeren Sinnes den Raum erfüllen) würde, wie eben dargethan worden, so auch nicht durch bloße Anziehung. Denn durch diese streben alle Theile der Materie sich einander zu nähern, mithin ihre Entfernung von einander, folglich auch den Raum, den sie zusammen einnehmen, zu vermindern. Hätten nun eben diese Theile keine repulsive Kraft, mithin keine jener fortwährenden Annäherung entgegen gesetzte Bewegung, so müßten sie sich so lange zu einander hinbewegen, bis sie gar nicht mehr von einander entfernt wären. Sie müßten also endlich in einen einzigen Punct zusammen fließen. Folglich würde durch bloße Anziehung der Raum eben so wenig erfüllt werden, als durch bloße Abstoßung. Beyde Kräfte in ihrer ursprünglichen und nothwendigen Vereinigung geben allererst als zwey Factoren dasjenige Product, was uns im Raume erscheint und was wir eine den Raum erfüllende Materie nennen.

---

nern Thätigkeitsprincipien (Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft, Neigung und Abneigung, Begierde und Abscheu) möge einer mit Bildern spielenden Phantasie überlassen bleiben.

Wir haben also hier wieder einen ursprünglichen Syntherism, indem sich jene beyden Kräfte als These und Antithese zu einander verhalten und in ihrer aus dem ursprünglichen Conflicte beyder hervorgehenden Synthese die Materie constituiren. Wir betrachteten sie nur bisher abgesondert von einander aus demselben Grunde, aus welchem in der Wissenschaft überhaupt alles, was in der Natur vereinigt ist, getrennt wird, um es vermittelst der philosophischen Abstraction und Reflexion genauer zu erwägen. Hierbey konnten wir aber die Frage ganz unentschieden lassen, ob die Materie an sich selbst nichts weiter als die Synthese jener beyden Kräfte, gleichsam ein bloßes Spiel derselben, das aber als etwas Substanzielles vor unsere Sinne trete, oder ein Substanzielles sey, dem jene Kräfte mit Beharrlichkeit inhäriren. Denn wir wissen nicht, weder was die Materie, noch was eine Kraft an sich sey. Da wir aber nach der ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens genöthigt sind, die Principien gewisser Wirkungen in gewissen Kräften zu suchen und diese gewissen Subjecten beyzulegen, so müssen wir auch ein Gleiches in Ansehung der Materie und ihrer ursprünglichen Kräfte thun.

Anmerkung 3.

Das Zurückstoßen der Materie nehmen wir unmittelbar wahr, indem sich die Materie unserm Gefühle als etwas unserm Eindringen Widerstehendes, oder als etwas Undurchdringliches ankündigt. Daher wird auch gewöhnlich die Undurchdringlichkeit als ein charakteristisches Hauptmerkmahl der Materie angegeben; und eben darum fingen wir unsere Untersuchungen über die Grundkräfte der Materie mit der Repul-

sivkraft an. Das Anziehen hingegen, wie fern es der Materie überhaupt zukommen soll, müssen wir erst schließen, indem wir auf die nothwendige Folge des bloßen Abstoßens reflectiren und dadurch jenes Anziehen als die zweyte Grundbedingung der Raumerfüllung erkennen. In Beziehung auf die sinnliche Wahrnehmung ist daher die Expansivkraft die reelle, die Attractivkraft aber die ideelle Seite der Materie, aus deren synthetischer Vereinigung der Begriff der Materie erst vernunftmäßig construirt werden kann. Daher kommt es denn auch, daß die Anziehungskraft als allgemeine Grundkraft der Materie nicht so leicht anerkannt wird, wozu noch der Umstand tritt, daß, wenn uns ein Körper von bestimmter Größe und Gestalt gegeben ist, wir die Undurchdringlichkeit desselben von allen Seiten, mithin sein Abstoßen in allen Puncten seiner Oberfläche fühlen, und so von seiner Größe und Gestalt, auch ohne das Gesicht, eine bestimmte Vorstellung erlangen können; durch seine Anziehung hingegen, wenn wir sie auch unmittelbar wahrnähmen, würde uns völlig unbekannt bleiben, wie groß, wie gestaltet und selbst wie nahe oder entfernt er wäre, da sich jene Wirkung nur als ein Ziehen nach einer gewissen Richtung, und zwar nach dem Mittelpuncte des Körpers hin ankündigen könnte. — In welchem Verhältnisse übrigens beyde Kräfte sowohl überhaupt, als in Rücksicht bestimmter Quanten von Materie wirken und wie daraus solche bestimmte materielle Dinge, als wir in der Erfahrung wahrnehmen, hervorgehen mögen, dieß zu untersuchen, überläßt die Metaphysik theils der mathematischen theils der empirischen Naturforschung. Wir haben hier nur

noch die allgemeinen charakteristischen Unterschiede beyder Kräfte, so wie sie sich aus ihrem Begriffe von selbst ergeben, aufzusuchen. Denn so viel läßt sich schon im Voraus einsehen, daß beyde Kräfte als bewegende auf verschiedene Weise wirken müssen, wenn nicht durch ihre Entgegengesetztheit alle Bewegung aufgehoben werden soll.

§. 117.

Die Wechselwirkung zweyer Materien in ihrer gemeinschaftlichen Gränze vermöge ihrer Undurchdringlichkeit heißt physische Berührung (zum Unterschiede von der mathematischen, die kein dynamisches, sondern bloß ein räumliches Verhältniß, nähmlich die gemeinschaftliche Gränze zweyer Dinge im Raume, ohne Wechselwirkung, anzeigt); die Wechselwirkung der Materien aber außer der Berührung heißt Wirkung in die Ferne (actio in distans). Da nun die Zurückstoßungskraft dem Eindringen der Materien in einander widersteht, so wirkt sie bloß durch physische Berührung, die Anziehungskraft aber auch in die Ferne, da sie die Ursache der Annäherung der Materien ist. Wenn also eine Materie repulsiv auf eine entfernte wirkt, so wirkt sie nur mittelbar (vermittelst der zwischen inne liegenden Materien) auf dieselbe. Wenn hingegen eine Materie attractiv auf eine entfernte wirkt, so wirkt sie unmittelbar (ohne

Vermittelung der zwischen inne liegenden Materien) auf dieselbe, und es ist in Rücksicht ihrer Wirkung gleichgeltend, ob der Zwischenraum erfüllt oder leer sey. Daher kann man die Wirkung in die Ferne auch als eine durch den leeren Raum mögliche Wirkung erklären.

Anmerkung.

Kant stellt in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (S. 60.) den Lehrsatz auf: „Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung auf andere durch den leeren Raum." — Die letzten Worte sind aber theils überflüßig, theils zweydeutig. Denn wenn bey der Anziehung eine Materie auf die andere unmittelbar wirkt, so versteht es sich von selbst, daß die Anziehung auch statt finden würde, wenn der zwischen beyden befindliche Raum leer wäre. Dieß ist eine nothwendige Folge von jenem. Sodann sind aber auch jene Worte so gestellt, daß sie bedeuten können, die Anziehungskraft wirke nur durch den leeren Raum oder nur dann unmittelbar, wenn der Zwischenraum leer wäre, dergleichen es doch nicht gibt. Der Lehrsatz müßte also eigentlich so heißen: „Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere, mithin auch durch den leeren Raum möglich." — Was aber den diesem Lehrsatze beygefügten Beweis betrifft, so beweist er eigentlich gar nichts, weil er zu viel beweist (Log. §. 133. Anm. 5.). Denn nach demselben ließe sich auch von der Zurückstoßungskraft beweisen, daß sie in die Ferne oder unmittelbar wirke.

Man braucht nur im Beweise da, wo Anziehung und Anziehungskraft steht, Zurückstoßung und Zurückstoßungskraft zu setzen. Der Beweis lautet alsdann, wie folgt: „Die ursprüngliche Zurückstoßungskraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in bestimmten Grade erfüllt, mithin selbst sogar von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Sie muß also vor dieser vorhergehen, und ihre Wirkung muß folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig seyn. Nun ist die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung des Raums zwischen dem bewegenden und dem bewegten unabhängig, d. i. sie muß auch, ohne daß der Raum zwischen beyden erfüllt ist, statt finden, mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Zurückstoßung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum." — Der Fehler des Kantischen Beweises liegt nähmlich darin, daß er den Grund, warum die Anziehung eine Wirkung in die Ferne ist, in dem Umstande sucht, daß die Anziehungskraft als eine ursprüngliche Kraft selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, enthalte. Allein eben dieß hatte Kant vorher (S. 33 — 38. im 1. und 2. Lehrsatze) von der Zurückstoßungskraft erwiesen. Also kann in diesem, beyden Kräften gemeinschaftlichen, Umstande nicht der Grund des Unterschiedes ihrer Wirkungsart liegen. Dieser liegt vielmehr in dem eigenthümlichen Charakter der Anziehungskraft selbst, wodurch

sie sich eben von der Zurückstoßungskraft unterscheidet. Da nähmlich jene die Ursache von der Annäherung der Materien seyn soll, so muß sie als eine Kraft gedacht werden, die auf entfernte Materien auch in die Ferne, mithin unmittelbar oder durch den leeren Raum wirkt, welche Bestimmung aber bey der Zurückstoßungskraft wegfällt, da diese als Ursache von der Entfernung der Materien gedacht wird. — Hingegen ist sehr richtig, was Kant in der 1. Anmerkung zu obigem Lehrsatze gegen den Einwurf — „daß eine Materie doch nicht da, wo sie nicht ist, unmittelbar wirken könne" — bemerkt; indem er sagt: „Ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Orte, wo das Wirkende nicht ist. Denn sollte es an dem Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht außerihm seyn; denn dieses Außerhalb bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist. Auch würde im Puncte der Berührung sogar kein Theil, weder der Erde noch des Mondes, anzutreffen seyn. — Sich unmittelbar außer der Berührung anziehen, heißt sich einander nach einem beständigen Gesetze nähern, ohne daß eine Kraft der Zurückstoßung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben so gut sich muß denken lassen, als einander unmittelbar zurückstoßen d. i. sich einander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne daß die Anziehungskraft daran irgend einigen Antheil habe." — In der That ist die Wirkung der Zurückstoß-

zungskraft an und für sich betrachtet eben so unbegreiflich, als die Wirkung der Anziehungskraft, welche Unbegreiflichkeit aber selbst sehr begreiflich ist, da beyde Kräfte als ursprüngliche nicht anderswoher abgeleitet werden können, welches doch nöthig wäre, wenn man die Möglichkeit des Zurückstoßens und Anziehens selbst begreifen wollte. — Eben so richtig ist auch, was in der 2. Anmerkung zu demselben Lehrsatze bemerkt wird, daß aus der Anziehung in der Berührung eigentlich gar keine Bewegung entspringen könne, daß diejenige Anziehung, welche ohne Vermittlung repulsiver Kräfte geschehe, allein wahre Anziehung, diejenige aber, welche bloß vermittelst repulsiver Kräfte vor sich gehe, nur scheinbar zu nennen sey, und daß selbst diese scheinbare Anziehung zuletzt eine wahre zum Grunde haben müsse, folglich die Erklärungsart aller Phänomene der Annäherung durch bloß scheinbare Anziehung sich im Zirkel herumdrehe. *)

---

*) Mayer in seinen Anfangsgründen der Naturlehre sagt §. 57: Man könnte vielleicht behaupten, daß das Phänomen jenes Annäherungsbestrebens" [der Anziehung] «nur der Erfolg eines gewissen Stoßes oder Drucks von außen sey" — und §. 61: «So verschiedene Phänomene dieser Art" [der Abstoßung] «sich auch darbietyen, so ist es doch ganz unnöthig, dieser wegen eine besondere Abstoßungskraft in der Natur anzunehmen, sondern man kann sie sämmtlich — von Anziehungen nach der entgegen gesetzten Seite — ableiten." — Also die Phänomene der Anziehung kann man vom Stoße, und die Phänomene der Abstoßung von der

§. 118.

Die Repulsivkraft der Materie ist eine bloße Flächenkraft, d. h. eine solche bewegende Kraft, wodurch materielle Dinge nur in der gemeinschaftlichen Gränze der Berührung (welche Gränze bey Körpern und deren Theilen, die immer wieder Körper sind — §. 115. — stets eine Fläche ist — §. 60.) unmittelbar auf einander wirken können. Denn da die einander berührenden Theile ihren Wirkungskreis wechselseitig begränzen, so kann keiner durch seine repulsive Kraft einen entfernten Theil bewegen, ohne vorher die dazwischen liegenden bewegt zu haben.

§. 119.

Die Attractivkraft der Materie hingegen ist eine durchdringende Kraft, d. h. eine solche bewegende Kraft, wodurch materielle Dinge auch über die gemeinschaftliche Gränze der Berührung (mithin über alle zwischen liegende Materie) hinaus unmittelbar auf einander wirken können. Denn eine Kraft, die auch in die Ferne oder durch den leeren Raum wirkt, kann durch Materie, welche den

---

Anziehung ableiten! Das heißt doch wohl im Zirkel erklären!

Zwischenraum erfüllt, in Ansehung ihrer Wirksamkeit nicht begränzt werden (§. 117.). Daher erstreckt sich die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden anderen unmittelbar ins Unendliche. Denn obgleich (da die Attractivkraft eines bestimmten Quantums von Materie, wie die Repulsivkraft desselben, einen bestimmten Grad haben muß, unter und über welchem kleinere und größere ins Unendliche möglich sind — §. 113.) die Stärke der Anziehung eines Theils der Materie nach dem Maße der Ausbreitung seiner anziehenden Kraft im Raume ins Unendliche abnehmen kann, so kann sie doch nie und nirgends aufhören, sondern muß überall in irgend einem, wenn auch noch so kleinen, Grade statt finden.

§. 120.

Hieraus ergeben sich nun folgende allgemeine Resultate:

1) Ein bestimmtes Quantum von Materie, d. h. ein materielles Ding, das den Raum in einem bestimmten Grade erfüllt, kann nicht anders entstehen, als durch den Conflict der ursprünglichen, treibenden und ziehenden, Kräfte, weil durch jene allein die Theile der Materie sich ins Unendliche zerstreuen, und

durch diese allein in einen Punct zusammenfließen würden.

2) Da jedem Theile der Materie attractive und repulsive Kraft zukommt, so muß sich die eine Kraft sowohl als die andere durch Vermehrung oder Verminderung der Masse eines Körpers, d. h. der Quantität seines materiellen Gehalts vermehren oder vermindern.

3) Je weiter aber ein gewisses Quantum von Materie seine ziehende und treibende Kraft erstreckt, desto mehr muß sich dieselbe vermindern. Denn indem sie sich in einen größeren Raum verbreitet, muß in jedem Puncte des größeren Raumes ein kleinerer Grad von Kraft angetroffen werden, als in jedem Puncte eines kleineren Raumes.

4) Wenn daher dasselbe Quantum von Materie, welches vorher einen kleineren Raum erfüllte, nach und nach einen größeren Raum erfüllt, so bekommt es zwar mehr Volum, aber weniger Dichtigkeit, und umgekehrt, wenn es nach und nach einen kleineren Raum erfüllt, so bekommt es weniger Volum und mehr Dichtigkeit. Volum ist also die Extensität der Raumerfüllung, Dichtigkeit die Intensität derselben. Beyde können in verschiedenen Verhältnissen stehen, ohne daß dabey die Continuität der Raumerfüllung durch leere Zwischenräume aufgehoben wäre.

Anmerkung 1.

Die Naturphilosophen haben zur Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Körper in Ansehung ihrer Dichtigkeit zweyerley Wege versucht. Einige deducirten alles aus dem Leeren und den Atomen, indem sie annahmen, daß ursprünglich nichts da war, als der leere Raum und in demselben sich bewegende Atomen. (Vergl. §. 63. Anm. und §. 97. a. Anm. 3.). Unter Atomen verstanden sie nähmlich die kleinsten Theile der Materie, die, obwohl noch immer zusammen gesetzt, doch nicht weiter physisch theilbar wären, weil sie in sich selbst mit einer Kraft zusammen hingen, die von keiner anderen, in der Natur befindlichen, Bewegkraft überwältigt werden könne. Diese Atomen sollten daher absolut undurchdringlich und völlig gleichartig in Ansehung ihres Stoffes, obwohl durch ihre Gestalt (als rund, eckig, mit Häckchen versehen u. s. w.) verschieden, und so die ersten, Grund- oder Urkörperchen (corpuscula, corpora minima, elementaria) seyn, aus welchen alle wahrnehmbaren Körper dergestalt zusammengesetzt wären, daß sie mehrere oder wenigere, größere oder kleinere leere Zwischenräume hätten, und daher in Ansehung ihrer Dichtigkeit sehr verschieden wären. Diese Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien aus der Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, der Atomen, im Absolutleeren heißt daher Atomistik oder Corpuscularphilosophie, auch mechanische Naturphilosophie, indem sie die Atomen als kleine Maschinen, d. h. als Körperchen betrachtet, deren Bewegkraft auf einander von ihrer

Figur abhängt, indem sie sich durch ihre verschiedene Gestalt auf verschiedene Weise an einander hängen und größere Körper bilden sollen. Die mechanische Naturphilosophie beruht demnach auf der angeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zur Erklärung jener specifischen Verschiedenheiten leere Räume zu brauchen, um sie innerhalb der Körper zwischen den Atomen, aus welchen sie zusammen gesetzt seyn sollen, in verschiedenem Umfange und Verhältnisse zu vertheilen, und setzt dabey zugleich voraus, daß der Urstoff der Körper absolut undurchdringlich, außer der Gestalt absolut gleichartig, und in Ansehung seines Zusammenhangs absolut unüberwindlich, folglich auch weder in einen größeren Raum ausdehnbar, noch auch in einen kleineren zusammdrückbar sey.

Anmerkung 2.

Andere Naturphilosophen hingegen nahmen weder leere Räume noch untheilbare Grundkörperchen an, sondern suchten den Grund der specifischen Verschiedenheit der Materien in Ansehung der Dichtigkeit in den ursprünglichen Kräften der Materie überhaupt, daher diese Art über die materielle Natur zu philosophiren auch dynamische Naturphilosophie heißt. Nach derselben erfüllt die Materie den Raum nicht mit absoluter Undurchdringlichkeit, sondern durch repulsive oder expansive Kraft. Da nun diese Kraft ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien größer oder kleiner seyn kann, so läßt sich auch eine dem Grade nach ursprüngliche Verschiedenheit der Repulsivkraft in verschiedenen Materien und der davon abhängigen Ausdehnung und Raumerfüllung durch diese Materien denken. Es kann also der Grad der

Ausdehnung, womit verschiedene Materien den Raum erfüllen, bey derselben Quantität der Materie ursprünglich sehr verschieden seyn. Eine Materie heißt dann im Verhältnisse zu anderen mehr oder weniger dicht (locker), je nachdem sie durch ihre repulsive Kraft einen kleineren oder größeren Raum erfüllt, mithin je nachdem ein gleiches Quantum von Materie weniger oder mehr Ausdehnung (volumen), ohne leere Zwischenräume dabey vorauszusetzen, hat.

Anmerkung 3.

Da in der mechanischen Naturphilosophie 1) ohne Grund behauptet wird, es sey unmöglich, sich die specifische Verschiedenheit der Dichtigkeit der Materien ohne Beymischung leerer Räume zu denken, und 2) zwey Dinge, nähmlich eben diese leeren Zwischenräume und untheilbare Grundkörperchen, angenommen werden, welche sich in der Erfahrung gar nicht nachweisen und bestätigen, auch in Rücksicht ihrer verschiedenen Zusammensetzung auf gar keine Gesetze zurückführen lassen, sondern bloß dem Spiele eines regellosen Zufalls unterworfen seyn sollen — da folglich dieses naturphilosophische System der Forderung der Vernunft, in ihren Nachforschungen alles auf Gesetze und einen dadurch bestimmten Caussalzusammenhang zurück zu führen, widerstreitet: so verdient unstreitig das System der dynamischen Naturphilosophie den Vorzug, ob es gleich in der Anwendung auf die Erfahrung zur Erklärung gegebener Erscheinungen auch seine Schwierigkeiten hat.

§. 121.

Da (nach der dynamischen Naturphilosophie) die Undurchdringlichkeit nichts anderes

ist, als die Wirkung von der durchgängigen repulsiven oder expansiven Kraft der Materie, so heißt sie auch die ursprüngliche Elasticität. Die Wirkung von der durchgängigen attractiven Kraft der Theile der Materie aber heißt die Gravitation und das Bestreben einer gegebenen Materie, sich in der Richtung der größeren Gravitation zu bewegen, die Schwere. Alle Körper müssen also ursprünglich elastisch und schwer seyn. Undurchdringlichkeit oder ursprüngliche Elasticität und Schwere sind also die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Eigenschaften der Materie.

Anmerkung 1.

Ursprüngliche Elasticität heißt die Undurchdringlichkeit der Materie, um sie von der besonderen und eigenthümlichen Elasticität (Springkraft, Federkraft) gewisser in der Erfahrung vorkommenden Körper, welche man daher auch die empirische Elasticität nennen könnte, zu unterscheiden. Diese ist das Vermögen oder Bestreben gewisser materiellen Dinge, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt, wenn die Wirkung jener nachläßt, wieder anzunehmen. Diese Elasticität erscheint nicht bloß als ausdehnend oder expansiv, sondern auch als zusammenziehend oder attractiv (besser: contractiv), je nachdem ein elastischer Körper entweder nach geschehener Verminderung seiner Ausgedehntheit die vorige größere, oder nach geschehener Vermehrung seiner Ausgedehntheit die vorige kleinere annimmt (z. B.

wenn Luft in einer Blase zusammengedrückt, und Federharz durch Ziehen ausgedehnt worden). Zuweilen können auch beyde Arten von Elasticität zugleich an einem Körper vorkommen (z. B. an einer gebogenen Degenklinge, wo nach Aufhörung des Drucks die Theile der convexen Seite sich zusammenziehen und die der concaven sich ausdehnen). Die Erwägung dieser empirischen Elasticität in ihrem Verhältnisse zu den ursprünglichen Kräften der Materie gehört nicht hierher. Vielleicht wäre es aber besser, den Nahmen der Elasticität nicht auf die ursprüngliche Ausdehnungskraft aller Materie, sondern bloß auf jene empirische Eigenschaft gewisser Körper zu beziehen, da dieselbe in der Erscheinung einen von jener ganz verschiedenen Charakter annehmen kann. Wenigstens klingt es sehr sonderbar, anfangs zu behaupten, alle Materie sey ursprünglich elastisch, und hinterher die Körper in elastische und unelastische einzutheilen, wo man sich denn wieder zu dem neuen Unterschiede zwischen vollkommener und unvollkommener Elasticität und Unelasticität, und zu der Behauptung genöthigt sieht, daß es keinen vollkommen unelastischen oder absolut harten Körper gebe.

Anmerkung 2.

Die Schwere von einer besonderen Kraft (Schwerkraft — vis gravifica) oder gar von einer besonderen schwer machenden Materie (Schwerstoff — materia gravifica) ableiten, hieße entweder zur allgemeinen Anziehungskraft noch eine anderweite Anziehungskraft (denn Schwere ist doch offenbar nichts anderes als eine Art der Annäherung) hinzudichten, oder zur Erklärung eines Phänomens etwas annehmen, wobey das zu Erklärende selbst schon vorausge-

setzt wird, mithin im Zirkel sich herumdrehen. Die Unwägbarkeit (imponderabilitas) gewisser Materien aber ist kein Einwand gegen die Allgemeinheit der Schwere. Denn Schwere (gravitas) und Gewicht (pondus) sind zwey verschiedene Dinge, und es folgt nicht, daß das Imponderable (was keinen, wenigstens für uns wahrnehmbaren und schätzbaren, Druck auf unsere Hand, eine Wagschaale oder jede andere horizontale Unterlage, weder allein, noch mit anderen Dingen verbunden ausübt) darum auch nicht schwer sey (von anderen Dingen nicht angezogen werde). Überdieß ist selbst die Existenz mancher sogenannten imponderabeln Materien (z. B. des Wärmestoffs, der Lichtmaterie, der electrischen Materie u. a.) noch sehr zweifelhaft. Daß endlich die allgemeine Gravitation nicht aus einer bloßen Impulsion hergeleitet, mithin die Schwere nicht etwa als eine aus der Undurchdringlichkeit oder ursprünglichen Elasticität erst hervorgehende Eigenschaft der Materie angesehen werden könne, erhellet schon aus dem, was oben (§. 116 und 117.) dargethan worden. Auch widerstreitet dieser Annahme die Erfahrung, daß die Bewegung eines schweren Körpers im Steigen verzögert und im Fallen beschleunigt wird, woraus schon Baco (Nov. Org. l. 2. aph. 36.). ein richtiges Kennzeichen ableitet, um zu bestimmen, ob schwere Körper gegen die Erde gestoßen oder von ihr angezogen werden. — Was übrigens die anderweiten Eigenschaften materieller Dinge (z. B. Festigkeit oder Starrheit, Flüßigkeit, Zusammenhang u. d.) oder gewisse Phänomene in der Körperwelt, von denen es noch immer zweifelhaft ist, ob sie etwas Substanzielles oder bloß etwas Accidentelles

seyen, das aus dem Spiele gewisser Kräfte und den dadurch bewirkten Modificationen anderweiter Materien hervorgehe, (z. B. Licht, Wärme, Kälte, Electrizität, Magnetism, Galvanism u. d.) betrifft, so gehören die Untersuchungen darüber nach unserer Ansicht nicht in metaphysische, sondern in die empirische Naturlehre. Wir wollen es daher zwar anderen Naturphilosophen nicht übel deuten, wenn sie selbst das, was man bisher für empirisch hielt, a priori zu deduciren und construiren suchen; sie mögen es uns aber auch nicht verargen, wenn wir diese Deductionen und Constructionen, so wie sie bis jetzt vor uns liegen, noch für sehr unzulänglich und unbefriedigend erklären, und uns eben darum ähnlicher Deductionen und Constructionen enthalten.

§. 122.

So lange die Materie als bloß den Raum erfüllend betrachtet wird, kann sie auch als ruhend angesehen werden. Man kann aber auch die Materie selbst, welche den Raum erfüllt, als in Bewegung gesetzt und in Bewegung setzend, d. h. als ihre Bewegung mittheilend betrachten, so daß die bewegte Materie eine andere Materie entweder vor sich her treibt oder ihr zu folgen nöthigt. Es würde aber das Bewegliche seine Bewegung nicht mittheilen können, wenn es nicht ursprünglich bewegende Kräfte hätte, wodurch jedes materielle Ding vor allem Uebergange der Bewegung aus einem in das andere in jedem Orte, wo es

sich befindet, wirksam ist. Also setzt alle Mittheilung der Bewegung ursprüngliche Bewegkräfte voraus; und hieraus ergibt sich der Begriff der Materie in mechanischer Hinsicht als eines Beweglichen, welches als solches bewegende Kraft hat.

§. 123.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, und macht die materielle Substanz aus (§. 115.). Sie heißt Masse, wie fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung zugleich bewegende Kraft äußern. Eine Masse von bestimmter Gestalt aber heißt ein Körper in mechanischer Bedeutung. Bey einem bewegten und seine Bewegung mittheilenden Körper kann also die Quantität seiner Bewegung nicht nach der Geschwindigkeit der Bewegung allein, wie bey einem bloßen Puncte (§. 98.), sondern sie muß zugleich nach der Quantität der bewegten Materie oder der Masse geschätzt werden. Das Verhältniß zweyer bewegten Körper in Ansehung der Quantität ihrer Bewegung ist folglich zusammen gesetzt aus den geraden Verhältnissen der Massen und der Geschwindigkeiten ($Q : q = MG : mg$). Daher ist es auch in Rücksicht der mechanischen Wirkung eines Körpers einerley, ob die Masse bey glei-

cher Geschwindigkeit, oder die Geschwindigkeit bey gleicher Masse verdoppelt wird.

§. 124.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen, auch specifisch verschiedenen, nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Denn da die Materie ins Unendliche theilbar ist (§. 115.), so kann die Quantität derselben nicht durch die Menge der Theile unmittelbar bestimmt werden. Durch Ausmessung aber könnte sie nur bey Vergleichung völlig gleichartiger Materien, wo die Quantität der Materie der Quantität des Volums proportional, geschätzt werden. Allein da die völlige Gleichartigkeit sich nicht immer mit Sicherheit annehmen läßt, und da es mancherley sehr ungleichartige Materien geben kann: so läßt sich die Quantität derselben in ihrer Vergleichung nicht anders gehörig schätzen, als durch den Unterschied der Bewegung, der bey gleicher Geschwindigkeit bloß auf der verschiedenen Quantität der Materie beruhen kann (§. 123.).

Anmerkung.

Die Schätzung eines bestimmten Quantums von Materie in Vergleichung mit einem anderen ist weder durch bloßes Zählen noch durch bloßes Messen möglich. Denn bey jenem müßte man voraussetzen, daß die

Körper aus einfachen Theilen bestünden und diese sich darstellen ließen, so daß, wenn von zwey Körpern, A und B, jeder aus 10000 einfachen Theilen zusammen gesetzt würde, die Quantität ihrer Materie als gleich geschätzt würde. Diese ganze Voraussetzung fällt aber wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie weg. Beym Messen hingegen müßte man voraussetzen, daß alle Körper durchaus gleichartig wären, mithin die Quantität ihrer Materie der Größe ihres Umfangs oder ihrem Volum stets genau entspräche, so daß, wenn A und B beyderseits 10 Kubikfuß groß wären, die Quantität ihrer Materie als gleich geschätzt würde. Da aber mehrere ungleichartige Materien nicht bloß möglich, sondern der Erfahrung zufolge auch wirklich sind, so fällt auch diese Art der Schätzung weg, sobald von specifisch verschiedenen Materien die Rede ist. Weil nun die Quantität der Bewegung eines Körpers durch die Quantität seiner Materie und durch seine Geschwindigkeit bestimmt ist, so darf man nur bey gegebener Geschwindigkeit auf die Quantität der Bewegung zweyer, auch ungleichartiger, Körper reflectiren, um zu bestimmen, ob sie in Ansehung der Quantität ihrer Materie gleich oder ungleich sind. Ist nähmlich bey gegebener Geschwindigkeit die Quantität ihrer Bewegung gleich, so müssen sie auch ein gleiches Quantum von Materie haben, wenn sie auch in Ansehung ihres Umfanges noch so ungleich sind. Wenn z. B. A und B ein Stück Bley (= 1 Pfund) und ein Paket Wolle wären, und beyde an den Enden eines Waagebalkens befestigt hielten sich das Gleichgewicht, so würde man mit Recht urtheilen, daß die Quantität ihrer Materie gleich sey, weil die Quan-

tität ihrer Bewegung gleich ist. Denn beyde bewegen sich mit gleicher Kraft nach der Erde zu und stehen eben deßwegen im Gleichgewicht. Wäre aber die Quantität der Bewegung von A größer als die von B, so müßte jenes sinken und dieses steigen; mithin hätte auch A mehr Masse als B. Das Abwägen der Körper ist daher nichts anderes als ein Schätzen der Quantität ihrer Materie durch die Quantität ihrer Bewegung.

§. 125.

Da das Substanzielle bey allem Wechsel der Accidenzen beharret (§. 81. Anm. Nro. 1.), die Materie aber mit allen ihren außerhalb einander befindlichen Theilen ein Substanzielles ist (§. 115. nebst Anm.), so bleibt die Quantität der Materie bey allen Veränderungen in der körperlichen Natur im Ganzen immer dieselbe. Man kann diesen Satz das Gesetz der Selbstständigkeit der Materie (lex subsistentiae materialis) nennen.

Anmerkung.

Dieser Satz ist kein anderer als der schon oben (§. 84. Anm. 2.) beyläufig angeführte: Materia mundi nec augeri nec minui potest. Ist nähmlich das Bewegliche im Raume das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, mithin Substanz, so ist die Menge jenes Beweglichen die Quantität der Materie als einer Substanz, die als ein Mannigfaltiges außer und neben einander wahrgenommen wird. Jedes gegebene Quantum von Mate-

rie besteht also, wie fern es getheilt werden kann, selbst wieder aus einer Menge von Substanzen. Vermehrung oder Verminderung der Quantität der Materie überhaupt könnte daher nur so geschehen, daß irgend ein Theil der Materie, als ein Substanzielles im Raume, entstünde oder verginge, welches nicht möglich ist, weil es dem Grundsatze der Substanzialität als einem a priori bestimmten Erfahrungsprincipe oder Naturgesetze widerstreitet, mithin auch in keiner Erfahrung vorkommen kann. Alles sogenannte Entstehen und Verschwinden materieller Theile ist daher nur scheinbar, indem wir diese Theile entweder jetzt erst oder nicht mehr wahrnehmen, ob sie gleich vorher schon existirten und immerfort existiren, nur unter anderer Form. Folglich kann zwar jedes materielle Ding oder jeder einzelne Körper durch Absonderung oder Zusetzung einzelner Theile vermindert oder vermehrt werden, aber nicht die Materie überhaupt.

§. 126.

Da jede Veränderung eine Ursache voraussetzt (§. 81. Anm. No. 2.), die Materie aber als solche bloß durch Bewegung (Abstoßung oder Anziehung) verändert werden kann: so müssen alle Veränderungen in der körperlichen Natur eine äußere Ursache haben, woraus dann von selbst folgt, daß jeder Körper in seinem Zustande (Ruhe, oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit) beharren muß, so lang

er nicht durch eine äußere Ursache in einen anderen Zustand versetzt wird. Man kann diesen Satz das Gesetz der Trägheit der Materie (lex inertiae materialis) nennen.

Anmerkung 1.

Die Materie wird hier (in der Hylologie) bloß als solche, mithin als ein Bewegliches im Raume vermittelst bewegender Kräfte betrachtet. In dieser Rücksicht hat sie als Object des äußeren Sinnes auch keine anderen Bestimmungen als solche, die sich auf räumliche Verhältnisse beziehen, und leidet also auch keine anderen Veränderungen als durch Bewegung. Die Ursache materieller Veränderungen als solcher kann daher nicht innerlich seyn, weil die Materie als solche schlechthin innere Bestimmungen und Bestimmungsgründe nicht hat. Soll sie demnach aus Ruhe in Bewegung oder aus Bewegung in Ruhe, oder aus Bewegung in dieser Richtung und Geschwindigkeit in eine andere übergehen, so muß irgend eine äußere Ursache sie zur Annahme dieser neuen Bestimmung nöthigen. Dagegen kann nun nicht eingewendet werden, 1) daß der Materie wegen ihrer ursprünglichen Abstoßungs- und Anziehungskraft allerdings ein inneres Vermögen, sich selbst zur Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen, zukomme. Denn da kein Theil der Materie sich selbst abstößt oder anzieht, sondern nur andere, so ist jeder Theil der Materie für den anderen ein äußerer Bestimmungsgrund zur Bewegung; 2) daß der Erfahrung zufolge bewegte Körper von selbst zur Ruhe kommen. Denn es ist immer ein äußeres Hinderniß

(z. B. der Widerstand der Luft), welches die Bewegung nach und nach aufhebt, wogegen wieder andere Thatsachen obigen Grundsatz bestätigen (z. B. daß man bey der schnellsten eigenen Bewegung einen in die Höhe geworfenen Körper wieder auffangen kann, weil er sich in der Richtung jener Bewegung zugleich mit fortbewegt); 3) daß lebende Körper aus eigener Bestimmung ihren Zustand verändern können; denn das Leben ist ein Princip der Thätigkeit, welches der Materie nur unter gewissen Bedingungen zukommt, von welchen erst tiefer unten in der Organologie gehandelt werden wird.

Anmerkung 2.

Wenn die Materie als solche ihren Zustand nicht ohne äußere Ursache verändern kann, so kann man sie mit Recht träge nennen. Diese Trägheit (inertia) ist aber kein positives Bestreben der Materie, ihren Zustand zu erhalten — denn in diesem Sinne können nur lebende Wesen, welche sich einen anderen, aber minder behaglichen, Zustand, als den gegenwärtigen, vorstellen und daher diesen begehren, jenen verabscheuen, träge heißen — sondern etwas Negatives, nähmlich ein Unvermögen, ihren Zustand durch sich selbst zu verändern. Daher kann auch der Materie nicht mit Kepler eine Trägheitskraft (vis inertiae) beygelegt werden; denn eine Kraft bringt Veränderungen hervor, wenn sie wirksam ist; die Trägheitskraft aber müßte gerade dann, wenn sie wirksam wäre, keine Veränderung hervorbringen. Der Ausdruck enthält also einen Widerspruch. Man kann demnach nicht sagen: Inertia materiae est — vis statum suum conservandi, sondern: impo-

tentia statum suum mutandi absque vi externa. Man kann aber auch nicht mit Kant sagen, daß die Trägheit der Materie nichts anderes als ihre Leblosigkeit bedeute. Die Materie als solche erscheint uns freylich auch als leblos (inanima — nicht: todt, mortua, denn todt ist, was gelebt hat aber gestorben ist) und die Behauptung, daß die Materie als solche lebe, oder der Hylozoism kann mit Recht selbst der Tod aller Naturphilosophie genannt werden. Aber dessen ungeachtet deuten die Ausdrücke: Leblosigkeit und Trägheit, zwey verschiedene Begriffe an, jener Mangel des Lebens, dieser Beharrlichkeit in demselben Zustande aus Unvermögen ihn selbst zu verändern. Trägheit kommt also der Materie als solcher und an und für sich betrachtet zu, Leblosigkeit aber nur dem einen materiellen Dinge im Verhältnisse zu einem anderen, welches uns als lebendig erscheint und in dieser höheren Dignität oder Potenz auch seinen Zustand verändern kann, ohne daß gerade eine äußere Ursache dazu nöthigt. *)

*) Aus einem anderen, aber, wie es scheint, nicht triftigen Grunde verwirft Link (über Naturphilos. S. 139.) die Kantische Behauptung, daß Trägheit nichts anderes als Leblosigkeit bedeute. Er sagt nähmlich: «Wenn auch der lebendige Körper sich von innen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt, sey es nun durch Gefühl, Begehren, oder auf irgend eine andere Art, so müssen wir doch immer eine äußere Ursache annehmen, wodurch das Gefühl- oder Begehrungsvermögen in Thätigkeit gesetzt wird. Eine Abwesenheit derselben würde auf Freyheit zurück führen, welche noch mehr als bloßes Leben

§. 127.

Da die Gegenstände der Erfahrung in Ansehung ihres Zugleichseyns sich gegenseitig bestimmen oder in Wechselwirkung begriffen sind (§. 81. Anm. Nro. 3.), so muß auch bey der Mittheilung der Bewegung,

---

ist, und auf keine Weise nothwendig damit verknüpft zu seyn braucht. Für die lebendige Natur gilt ebenfalls das Gesetz der Trägheit; nur die Mittheilung der Bewegung geschieht hier auf eine andere Art, und darüber bestimmt das Gesetz der Trägheit nichts." — Allein 1) wenn auch eine äußere Ursache das Gefühl- oder Begehrungsvermögen in Thätigkeit gesetzt hat, so ist doch das Gefühl oder das Begehren selbst als nächste oder unmittelbare Ursache der Zustandsveränderung eines lebenden Körpers eine innere Ursache (denn Gefühle oder Begierden sind nur Objecte des inneren Sinnes, nur in der Zeit, nicht im Raume gegeben); jene äußere Ursache aber ist dann bloß die entfernte oder mittelbare Ursache der Zustandsveränderung. 2) Freyheit aber folgt daraus noch lange nicht, wenn wir zugeben oder behaupten, daß ein lebendes Wesen auch ohne äußere Ursache durch ein inneres Thätigkeitsprincip seinen Zustand verändern könne. Denn es kann bey dieser Selbstbestimmung immer von einer inneren Naturnothwendigkeit abhängig seyn. (Vergl. Fund. §. 69. Anm.). 3) Das Gesetz der Trägheit auf die lebendige Natur angewandt müßte folglich so lauten: Jedes lebendige Wesen als Naturding beharret in seinem Zustande, bis es durch eine äußere oder innere Ursache denselben zu verlassen genöthiget wird.

Wirkung und Gegenwirkung (actio et reactio) statt finden, woraus dann von selbst folgt, daß jeder noch so große Körper durch jeden noch so kleinen beweglich sey. Man kann diesen Satz das Gesetz der Gegenwirkung der Materie (lex antagonismi materialis) nennen.

Anmerkung.

Wenn ein Körper (A) den anderen (B) bewegt, so wird B genöthigt, entweder sich von A zu entfernen oder sich demselben zu nähern. Wenn sich aber B von A entfernt, so entfernt sich auch A von B, und wenn sich B dem A nähert, so nähert sich auch A dem B. Da nun Gegenstände der Erfahrung, welche zugleich existiren, als wechselseitig auf einander wirkend angesehen werden müssen, so muß auch das Bewegtwerden des B durch A, es geschehe vermittelst des Abstoßens oder Anziehens, als gegenseitig angesehen werden, so daß, bey der Mittheilung der Bewegung, der Bewegung des A eine Gegenbewegung des B entspricht, mithin Wirkung und Gegenwirkung jederzeit statt finde, wenn wir auch die letzte nicht immer wahrnehmen. So viel, aber auch nur so viel, läßt sich aus metaphysischen Principien einsehen. Wie groß hingegen die Gegenwirkung sey, ob der Wirkung gleich oder ungleich, ist eine mathematische Frage, die daher auch nur mathematisch beantwortet werden kann. Das metaphysische Gesetz des materiellen Antagonismes setzt deßhalb auch nur diesen Antagonism in der Mittheilung der Bewegung, als Bewegung und Gegenbewegung überhaupt, ohne die Größe der letzten zu

bestimmen. Vorausgesetzt indessen, daß sich mathematisch beweisen lasse, die Gegenwirkung sey der Wirkung immer gleich, so wird die Quantität der Bewegung in der Körperwelt eben sowohl, als die Quantität der Materie selbst, im Ganzen immer dieselbe bleiben müssen (§. 125.). Es erhellet aber auch schon aus jenem bloß metaphysischen Gesetze, daß die Mittheilung der Bewegung nicht als eine Art von Transfusion angesehen werden könne. Denn nach der Vorstellungsart des Transfusionisten müßte sich A bloß activ und B bloß passiv verhalten, wodurch alle Wechselwirkung aufgehoben würde. Zugleich erhellet hieraus die wesentliche Verschiedenheit jenes Gesetzes vom Gesetze der Trägheit. Denn dieses sagt bloß aus, daß ein Körper seinen Zustand (Ruhe oder Bewegung) nicht von selbst verändern könne, sondern ein anderer auf ihn wirken müsse; jenes aber sagt aus, daß alsdann mit der Wirkung jederzeit eine Gegenwirkung verknüpft, mithin Activität und Passivität nie einseitig, sondern stets zweyseitig sey. Beyde Gesetze aber sind nicht empirisch, sondern a priori bestimmt, mithin von der strengsten Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

§. 128.

Aus dem Gesetze der Stetigkeit überhaupt (§. 84. Anm. 2.) angewandt auf die bisher aufgestellten Gesetze, folgt das Gesetz der mechanischen Stetigkeit (lex continuitatis mechanicae), vermöge dessen jeder Körper aus einem Zustand in den andern (aus Ruhe in Bewegung, aus Bewegung in Ruhe, aus

Bewegung mit dieser Geschwindigkeit oder Richtung in Bewegung mit einer andern) nur nach und nach oder allmählig (d. h. nicht in einem Augenblicke, sondern in einer gewissen Zeit durch unendlich viele Zwischenzustände hindurch) übergeht. Also kann Bewegung in Ruhe nur durch Retardation, und Ruhe in Bewegung nur durch Acceleration übergehen, so wie Bewegung überhaupt nur durch Sollicitation mitgetheilt werden.

Anmerkung.

Die Sollicitation ist nähmlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblicke. Wenn wir uns nun diesen als einen unendlich kleinen Theil der Zeit vorstellen (§. 60. Anm.), so kann ein zu bewegender Körper in einem solchen Zeittheile keinen der ganzen Kraft des bewegenden Körpers gleichen, sondern nur einen unendlich kleinen Widerstand leisten. Er wird also dadurch zur Bewegung sollicitirt, d. h. er bewegt sich im ersten Augenblicke mit unendlich kleiner Geschwindigkeit. Da aber die Sollicitation mit dem wachsenden Widerstande des Körpers in den folgenden Augenblicken ebenfalls vermehrt werden muß, so muß auch die Bewegung selbst zunehmen. Folglich geht der Körper aus der Ruhe in Bewegung allmählig, d. h. durch Acceleration über. Soll hingegen der bewegte Körper aus der Bewegung in Ruhe übergehen, so kann dieß nur durch eine bewegende Kraft bewirkt werden, welche der Kraft des bewegten Körpers entgegen gesetzt und überlegen ist. Diese bewegende Kraft wird zwar dem bewegten Körper im ersten

Augenblicke nur einen unendlich kleinen Widerstand entgegen setzen, und daher auch nur eine unendlich kleine Verminderung der Bewegung bewirken. Allein in den folgenden Augenblicken muß der Widerstand immer mehr zunehmen, je mehr die Bewegung vermindert wird. Also schwächt die bewegende Kraft die Bewegung des Körpers nur allmählig, d. h. durch Retardation, bis die Bewegung endlich ganz aufhört oder der vorher bewegte Körper ruht. Wenn wir daher auch in der Erfahrung ein plötzliches Anheben oder Aufhören von Bewegungen wahrnehmen, so kann es doch nie in einem einzigen Augenblicke geschehen, weil sonst ein Sprung statt fände, der die Continuität der Veränderungen in der Sinnenwelt gänzlich aufhöbe.

§. 129.

Es kann nun noch die Frage in Ansehung der Bewegung überhaupt als einer unbestimmten Erscheinung aufgeworfen werden, wie sich dieselbe zu unserem Erkenntnißvermögen verhalte, um sie als Prädicat auf ein bestimmtes Object zu beziehen und sie dadurch selbst als eine bestimmte Erscheinung anzuerkennen. Da nähmlich bey der Bewegung überhaupt nur eine gewisse Veränderung in Ansehung der räumlichen Verhältnisse zweyer oder mehrerer Dinge gegen einander wahrgenommen wird, so kann es zweifelhaft seyn, ob die Veränderung die im Verhältnisse stehenden Dinge zugleich oder nur das Eine oder Andere betreffe, d. h. welches eigentlich das Bewegte sey, oder

auf welches bestimmte Object sich die Bewegung als Prädicat beziehe. Nur durch diese Bestimmung verwandelt sich das bloße (subjective) Wahrnehmungsurtheil (A oder B oder beyde erscheinen mir als Bewegte) in ein wirkliches (objectives) Erfahrungsurtheil (A oder B oder beyde sind bewegt).

§. 130.

Wenn Bewegung eines Körpers in gerader Linie (§. 103.) wahrgenommen wird, so ist es an und für sich betrachtet (d. h. wenn man nicht auf anderweite Erfahrungsdaten, sondern bloß auf die Bewegung selbst sieht) völlig gleichgültig, ob man sich den Körper selbst als bewegt im ruhigen relativen Raume, oder den Körper als ruhig, und den relativen Raum als bewegt in einem anderweiten größeren Raume nach der entgegen gesetzten Richtung mit gleicher Geschwindigkeit vorstellt (§. 102.). Die geradlinige Bewegung in Beziehung auf den relativen Raum ist also ein bloß möglich es Prädicat eines Körpers, und das Urtheil darüber ein subjectiv disjunctives oder ein alternatives, d. h. ein solches, wo das Eine oder Andere von zwey entgegen gesetzten Prädicaten beliebig gesetzt werden kann (Log. §. 57. Anm. 5.). Die geradlinige Bewegung eines Körpers im absoluten

Raume hingegen, d. h. ohne alle Beziehung auf ein in einem anderen Theile des Raumes befindliches Bewegliches ist ein unmögliches Prädicat, weil alle Bewegung und Ruhe bloß relativ ist (§. 102. Anm.)

§. 131.

Wenn hingegen Bewegung eines Körpers in krummer Linie wahrgenommen wird, so ist es nicht gleichgültig, ob man sich den Körper selbst als bewegt vorstelle oder nicht. Denn da in der krummlinigen Bewegung die Richtung der Bewegung stets verändert wird (§. 103.), so muß, weil der Körper vermöge seiner Trägheit (§. 126.) sich stets in derselben Richtung fort bewegen würde, irgend eine bewegende Kraft ihn nöthigen, in jedem Puncte der krummen Linie eine andere Richtung anzunehmen. Mithin ist die Bewegung eines Körpers in krummer Linie zum Unterschiede von der entgegen gesetzten Bewegung des Raumes ein wirkliches Prädicat des Körpers, und das Urtheil darüber ein objectiv disjunctives oder ein disjunctives im engeren Sinne, d. h. ein solches, wo von zwey entgegen gesetzten Prädicaten das Eine mit Ausschließung des Anderen gesetzt wird (Log. §. 57. Anm. 5.); die entgegen gesetzte Bewegung des Raumes

aber statt der Bewegung des Körpers genommen ist bloßer Schein.

Anmerkung.

Es wird hier voraus gesetzt, daß das wahrnehmende Subject einen von dem bewegten Körper abgesonderten, und außerhalb der Bewegungslinie liegenden fixirten Wahrnehmungspunct habe. Alsdann bedarf es bey der Wahrnehmung einer krummlinigen Bewegung nicht einmahl der Beziehung derselben auf einen (außer dem Raume, den das wahrnehmende Subject einnimmt, gegebenen) anderweiten relativen Raum, um erkannt zu werden, sondern der ganze übrige Raum könnte auch leer, mithin gar nicht empirisch bezeichnet seyn. Wenn sich z. B. eine Kugel vor mir um ihre Achse drehte, so dürft' ich nur in Gedanken zwey entgegen gesetzte Puncte auf ihrer rotirenden Oberfläche, A und B, bezeichnen, um an ihnen die Bewegung der Kugel wahrzunehmen, indem ich jetzt A zu meiner Rechten und B zu meiner Linken, dann A zur Linken und B zur Rechten bemerkte, während ein Punct in ihrer Mitte, C, unbeweglich blieb. Eben so wenn ich eine Kugel an einem Faden bewegte und um mich herum schleuderte, würde ich die Bewegung derselben wahrnehmen können, ohne alle Beziehung auf einen anderweiten empirischen Raum. Dessen ungeachtet wäre diese Bewegung nicht absolut. Denn sie stände doch in Relation auf den von mir selbst als dem wahrnehmenden Subjecte eingenommenen Raum. Wenn ich mich hingegen selbst auf einer bewegten Kugel befände, mithin keinen abgesonderten fixirten Wahrnehmungspunct, sondern eine mit der Kugel gemeinschaftliche Bewegung hätte, so könnte ich

auch die Bewegung, ohne auf einen anderweiten relativen oder empirisch bezeichneten Raum zu reflectiren, gar nicht wahrnehmen. Alsdann würde aber dieser Raum selbst mit allem, was er enthielte, sich in entgegen gesetzter Richtung um die Kugel herum zu bewegen scheinen, und ich müßte dann erst aus anderweiten Daten schließen, daß ich mich selbst mit sammt der Kugel bewegte.

§. 132.

Wenn Bewegung eines Körpers, wodurch er einen anderen bewegt, mithin eine Mittheilung der Bewegung wahrgenommen wird, so muß nach dem Gesetze des materiellen Antagonismes (§. 127.) die Bewegung beyder zugleich als Wirkung und Gegenwirkung für wirklich gehalten werden. Da also diese beyderseitige Bewegung aus dem Begriffe eines Beweglichen, das in, mit und durch seine Bewegung ein anderes Bewegliches bewegt, mithin aus dem Verhältnisse beyder zu einander sich folgerecht ergibt, so ist jene Bewegung ein nothwendiges Prädicat, und das Urtheil darüber ein distributives, d. h. ein solches, wo entgegen gesetzte Bestimmungen auf zwey in Relation stehende Objecte zugleich bezogen, mithin unter dieselben gesetzmäßig vertheilt werden (Log. §. 57. Anm. 5.).

Anmerkung.

Da die Bewegung hier zwar nicht auf den die Körper umgebenden Raum, aber doch auf denjeni-

gen, in welchem sie sich gegenseitig befinden und der zwischen ihnen liegt, bezogen wird, so wird auch hier die Bewegung nicht als absolut, sondern als relativ gedacht. Denn absolute Bewegung würde nur dann statt finden, wenn sich etwas in dem absoluten Raume fortbewegte, mithin gar keine Beziehung auf etwas anderes in demselben Raume Ruhendes oder Bewegtes, folglich auch nicht einmahl auf einen Wahrnehmungspunct des Subjectes hätte. Dann würde aber auch alle Wahrnehmung der Bewegung wegfallen. Der absolute Raum, in welchem zuletzt alle Bewegung gedacht wird, ist also weiter nichts, als ein bloßer Gedanke, nähmlich die Voraussetzung von einem ursprünglichen unendlichen Leeren, welches aber die Materie als ein Bewegliches im Raume durch seine bewegenden Kräfte erfüllt. Denkt man sich nun den Inbegriff aller materiellen Dinge oder die Körperwelt als ein Endliches in jenem Unendlichen, so kann man sich ferner denken sowohl einen leeren Raum innerhalb der Welt (vacuum mundanum) als einen solchen außerhalb derselben (vacuum extramundanum), und jenen wieder entweder als einen zwischen den einzelnen Theilen der Materie, die einen zusammen hängenden Körper bilden, zerstreueten (vacuum disseminatum) oder als einen zwischen den großen Weltkörpern selbst befindlichen und sie von einander absondernden leeren Raum (vacuum coacervatum). In keiner von diesen Bedeutungen aber kann der leere Raum Object der Wahrnehmung seyn, oder aus irgend einer Wahrnehmung gefolgert werden. Denn einen, zwischen den kleineren Theilen zusammen hängender Körper zerstreuten, leeren Raum anzunehmen, um die specifische Verschieden-

heit derselben in Ansehung der Dichtigkeit zu erklären, ist nicht nöthig, da der Grund dieser Verschiedenheit in den verschiedenen Graden der Raumerfüllung durch repulsive Kräfte eben sowohl liegen kann, und die letzte Voraussetzung der Vernunft weit angemessener ist, als die erste (§. 120. Anm. 3.), mithin, wenn wir zwischen jenen Partikeln leere Räume wahrzunehmen meinen, diese mit anderen feineren Materien angefüllt seyn müssen. Eben so wenig ist es auch nöthig, zwischen den großen Weltkörpern leere Räume anzunehmen, gleichsam um ihnen Platz zu einer freyen und dauernden Bewegung zu verschaffen. Denn die Bewegungen derselben können statt finden, wenn auch alle ihre großen Zwischenräume mit einer feinen Materie (dem Äther) erfüllt sind, da deren Widerstand so klein, als man immer will, gedacht werden kann. Es ist also nicht sowohl in der Natur, als in unserer Vernunft, die für jede Annahme einen nöthigenden Grund fordert, ein Abscheu vor dem Leeren in der Welt (horror s. fuga vacui). Was aber das außerweltliche Leere betrifft, so wird darüber tiefer unten in der Cosmologie das Nöthige bemerkt werden.

Der niederen Metaphysik

zweytes Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

§. 133.

Aus der Urmaterie (§. 97. a.) haben sich entwickelt sowohl die großen kugelförmigen Körper, die im Weltraume als lichte Puncte oder Flächen wahrgenommen werden, und theils selbstleuchtende theils von anderen erleuchtete sind, zu welchen letzten auch unsere Erde mit ihrem Trabanten oder Monde gehört — als auch die in oder auf dieser Erde befindlichen kleineren Körper von mannigfaltiger Gestalt und Beschaffenheit, welche theils leblos theils lebend sind. Alle diese Naturdinge zusammen genommen nebst den zwischen und um sie her verbreiteten Flüßigkeiten machen ein Naturganzes aus, das sich selbst in seinem durchgängigen Zusammenhange erhält und fortbildet.

§. 134.

So wenig wir aber den ursprünglichen Zustand des Stoffes kennen, aus welchem dieses Ganze besteht (§. 97. a. nebst den Anm.), eben so wenig kennen wir auch die Art und Weise, wie sich dieses Ganze aus der Urmaterie nach und nach entwickelt hat. Alle Vermuthungen hierüber in sogenannten Cosmogonien und Geogonien sind nur Beweise unserer tiefen Unwissenheit in diesem Puncte. Eine gründliche und befriedigende Theorie hierüber würde die Vernunft erst dann zu entwerfen wagen dürfen, wenn sie durch Beobachtungen und Versuche zu sicheren Erkenntnißresultaten über die eigentlichen Elemente und den wahren Caussalzusammenhang aller Naturdinge gelangt wäre. Bis dahin wird die Naturphilosophie vorzüglich darnach streben müssen, statt einen neuen metaphysischen Traum zu träumen, lieber den alten Träumereyen entgegen zu arbeiten und dadurch dem Forschungsgeiste freyen Spielraum zu verschaffen.

§. 135.

Da jedem Dinge in der Natur sowohl im Großen als im Kleinen eine eigenthümliche Form zukommt, wodurch es sich von anderen Dingen mehr oder weniger unterscheidet, und

da sich diese Formen der Naturdinge im Ganzen auch fortwährend erhalten, wenn gleich Einzelnes sich verändert oder gar verschwindet: so sind wir genöthigt, in der Natur ein eigenthümliches Princip vorauszusetzen, von welchem jene Gestaltung der Naturdinge ursprünglich abhängt. Dieses für uns freylich nicht weiter erklärbare und begreifliche Princip der Formen in der Natur können wir daher mit Recht eine allgemeine oder ursprüngliche Bildungskraft der Natur (vis naturae formativa s. plastica universalis s. originavia) nennen.

§. 136.

Diese Einbildungskraft zeigt sich zuerst wirksam in derjenigen Art der Formation, die uns als bloße Anhäufung (aggregatio) und Zusammenhängung (cohaesio) gewisser Stoffe unter bestimmten Gestalten erscheint, und welche man auch mit einem allgemeinen Ausdrucke Crystallisation nennen kann. Auf eine ganz andere Art aber zeigt sie sich wirksam in der Hervorbringung solcher Körper, deren Theile als zu einander gehörige und sich wechselseitig auf einander beziehende Glieder eines in sich selbst vollendeten Ganzen erscheinen, und welche sich durch innige Aneignung (intussusceptio) und Verähnlichung (assimi-

latio) gewisser Stoffe in ihrer einmahl bestimmten Form erhalten, mithin in derjenigen Art der Formation, welche Organisation heißt. Die Bildungskraft der Natur in dieser höheren Potenz kann auch die organische Kraft genannt, und diese muß als ein Bildungstrieb (nisus formativus s. plasticus) gedacht werden, da sie immerfort durch sich selbst wirksam ist und vermöge derselben die Naturdinge ein Streben äußern, sich in gewissen, ihrer Regelmäßigkeit ungeachtet als zufällig erscheinenden, Formen zu entwickeln, oder die bereits entwickelten zu erhalten.

Anmerkung 1.

Bildungskraft kann und muß offenbar auch der Materie überhaupt zukommen, da sie sich von selbst auf gewisse Weise formt. Aber sie bringt als solche noch nichts Organisches hervor, das, wie sich bald zeigen wird, immer ein Lebendiges ist. Ihre Producte sind leblos, wie die Materie selbst. Die Formen dieser Producte sind zwar mannigfaltig genug, aber sie erscheinen immer so bestimmt, daß sie aus der schlechthin nothwendigen mechanischen und chemischen Wirkungsart der Materien auf einander wohl begreiflich sind *). Die weit mannigfaltigern und fast

*) Der Borazit z. B. erscheint immer rein auskrystallisirt als ein Würfel mit abgestumpften Kanten und Ecken, jedoch so, daß die Flächen der letzten abwechselnd Sechsecke und Dreyecke bilden und der ganze

ins Unendliche wechſelnden Formen der organiſchen Weſen aber ſind aus jener Wirkungsart durchaus nicht begreiflich, indem nicht nur alles, was wir bis jetzt von einer ſolchen Wirkungsart kennen, und was wir davon unſerer eigenen Wirkſamkeit unterworfen haben, uns verläßt, wenn es darauf ankommt, den Urſprung des Organiſchen zu erklären, oder etwas Organiſches ſelbſtthätig hervor zu bringen, ſondern der Charakter der Zufälligkeit, der in der eigenthümlichen Geſtalt jedes organiſchen Weſens liegt, nöthigt uns auch, ein eigenthümliches höheres Princip anzunehmen, welches den mechaniſchen und chemiſchen Einfluß der Materien auf einander auf eine ſolche Art ſtörend oder hemmend

---

Cryſtall gewöhnlich 26 Flächen hat. So zeigen ſich in anderen mineraliſchen Körpern wieder andere Arten von Cryſtalliſationen, als ſäulenförmige, tafelförmige, nadelförmige, rhomboidale, pyramidaliſche, linſenförmige u. ſ. w. aber keine Spur von organiſch zuſammenwirkenden und auf einander ſich beziehenden Gliedern eines in ſich ſelbſt vollendeten Ganzen. Ob nun gleich manche mineraliſche Producte eine große Ähnlichkeit mit Producten der organiſchen Natur haben (z. B. das bekannte Weltauge — Hydrophan — mit dem Tabaſchir, einem Producte des Bambusrohrs, dem es im äußeren Anſehen ſowohl als in den Beſtandtheilen und in Rückſicht ſeiner Durchſichtigkeit im Waſſer ähnelt): ſo folgt doch hieraus keine Identität derſelben. Und es können ja ſelbſt in organiſchen Körpern mechaniſche und chemiſche Kräfte ſo wirkſam ſeyn, daß ſie etwas Unorganiſches (z. B. Blaſenſteine) hervor bringen.

modificirt, daß sich der unorganische Stoff der organischen Form unterwirft. Und eben dieses Princip verstehen wir unter dem Ausdrucke eines Bildungstriebes, der daher von einer bloßen Bildungskraft sehr verschieden ist. (S. Blumenbach über den Bildungstrieb. Göttingen. 1791. 8.). Der Organism muß daher als ein über den bloßen Mechanism und Chemism erhabener Technicism der Natur angesehen werden.

Anmerkung 2.

Wenn manche die Krystallisation als unvollendete Organisation, und die Organisation als vollendete Krystallisation betrachtet wissen wollen, so kann man ihnen diese Paralleliſirung beyder Arten von Formation als ein sinnreiches Wortspiel gestatten, um die Einheit der Natur in ihren Wirkungen durch gewisse Analogien darzustellen. Soweit aber wenigstens unsere bisherigen Erfahrungen reichen, muß dennoch wohl zugegeben werden, daß das Hervorwachsen einer Pflanze aus einem Samenkorn oder das Hervorgehen eines Hühnchens aus einem befruchteten Ey etwas mehr und etwas anderes sey, als ein bloßes Niederschlagen und Anschießen. Wenn daher auch die Bildungskraft der Natur bey der Krystallisation als coincidirend mit den mechanischen und chemischen Kräften derselben angesehen werden mag, so werden wir doch, so lange nicht das Gegentheil erwiesen ist, befugt seyn, dieselbe bey der Organisation oder als organische Kraft für verschieden von jenen zu halten, dergestalt, daß derselben die mechanischen und chemischen Kräfte untergeordnet und gleichsam dienstbar sind, so lange die Bedingungen statt finden, unter welchen die organische Kraft in ei-

nem Producte herrschend seyn kann. Wenn aber diese Bedingungen wegfallen und so die mechanischen und chemischen Naturkräfte, mit und durch welche die organische Kraft wirksam, von welchen sie also auch nie ganz unabhängig ist, in ihrer Wirksamkeit das Übergewicht über jene erhalten, so muß natürlich auch der Organism in einem bestimmten Naturproducte zerstört werden, obwohl hinterher dieselbe Naturkraft die durch jene Zerstörung aufgelösten Stoffe wieder zu neuen Organisationen verwenden kann, wie wir beydes täglich bey abgestorbenen und in Verwesung übergehenden Pflanzen- und Thierkörpern sehen, die dann wieder anderen ähnlichen entstehenden oder schon vorhandenen Körpern zur Nahrung dienen. Daher ist Destruction und Production in der Natur immer verbunden, und die Natur gleichsam ein stets sich selbst verschlingendes und wieder gebährendes Thier.

§. 137.

Wenn demnach jener Unterschied in der Formation der Naturdinge (§. 136.) in der Natur selbst, so wie sie uns erscheint und so weit unsere Kenntniß derselben reicht, gegründet ist, so werden wir auch einen Unterschied zwischen organischen und unorganischen Naturproducten machen müssen. Da aber beyde nicht ein getrenntes, von einander unabhängiges Daseyn in der Natur haben, sondern unter einander im genauesten Zusammenhange stehen und in diesem Zusammenhange ein sich selbst erhaltendes und fortbildendes Ganze

ausmachen, so ist die Natur überhaupt ebenfalls als ein organisches Ganze (§. 133.) zu betrachten.

Anmerkung.

So bald wir auf das Naturganze als solches reflectiren, so fallen natürlicher Weise die Unterschiede des Einzelnen weg. Alle Einzelheiten in der Natur (es seyen nun große Weltkörper oder kleinere auf denselben befindliche Körper, es seyen organische oder unorganische Dinge) erscheinen uns dann als nothwendig zu einander gehörige und sich wechselseitig auf einander beziehende Theile, mithin als Glieder eines in sich selbst vollendeten Ganzen, die als Werkzeuge (instrumenta s. organa) auf einander wirken, folglich das Ganze selbst als organisch. Eben darum muß aber auch die organische Kraft der Natur nicht bloß auf einzelne Naturdinge beschränkt, sondern als ein durch die ganze Natur waltendes Princip angesehen werden, das an der Bildung der Sonne und des Sonnenstäubchens in seiner Beziehung auf das Ganze eben so wohl Antheil hat, als an der Bildung des Mooses und der Eiche, des Elephanten und des Infusionsthierchens. Weil aber dieses Princip, so wie wir die Natur wahrnehmen, in gewissen uns selbst gleichsam verwandten Producten (den Pflanzen und Thieren) mit vorzüglicher Energie wirkt, und sich uns also in diesen Producten am deutlichsten und bestimmtesten ankündigt, so heißen dieselben als potencirte Theile des organischen Ganzen mit Recht vorzugsweise organische Naturproducte. Der individuelle Organism ist daher eine Welt im kleinen (Mikro-

kosmos) und als solche ein Abbild der Welt im Großen (Makrokosmos).

§. 138.

In allen organischen Naturproducten findet sich eine gewisse innere Regsamkeit, eine Beweglichkeit aus und durch sich selbst, die aber durch den beständigen Conflict mit äußeren Gegenständen fortwährend in verschiedenen Graden unterhalten wird, und welche wir durch den Ausdruck Leben bezeichnen. Das Leben ist also nichts anderes als das Resultat oder Product der jedem organischen Wesen zukommenden Erregbarkeit und des auf irgend eine Art entstehenden Reizes, wodurch die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung wird. Lebensthätigkeit ist folglich organische Thätigkeit, und Lebenskraft organische Kraft. Denn so lange die organische Kraft in einem Körper wirksam ist, erscheint er als lebend; so bald sie aber durch die Gewalt mechanischer und chemischer Potenzen völlig unterdrückt ist, erscheint er als todt.

Anmerkung 1.

Wenn man unter Lebenskraft (vis vitalis) eine von der organischen Kraft verschiedene und vom Organisme unabhängige Kraft verstehen wollte, so würde sie allerdings bloß erdichtet seyn. Denn da wir das Leben nur an organischen Wesen wahrnehmen, so ist kein Grund vorhanden, außer der organischen Kraft

noch eine besondere Lebenskraft anzunehmen. Wie fern aber ein Körper vermöge seines Organismes erregbar ist, und diese Erregbarkeit vermittelst gewisser Reitze zur Erregung wird, und so das Phänomen des Lebens aus dem Organisme selbst hervorgeht, in so ferne kann auch die organische Kraft mit Recht Lebenskraft genannt werden. Das Leben ist sonach ein gemeinschaftliches Product zweyer Factoren, der Erregbarkeit und des Reitzes, für welchen eben der Körper durch seine Organisation empfänglich wird, so daß aus einem gegebenen Grade der Erregbarkeit und einem gegebenen Verhältnisse des Reitzes zu demselben eine bestimmte Stärke des Wirkungsvermögens und ein gewisses Wohl- oder Übelbefinden eines organischen Körpers hervorgehen muß. Hieraus folgt ferner: Gesundheit ist der Zustand des durch Proportion bestehenden Gleichgewichts zwischen beyden Factoren, so daß die zum physischen Wohlseyn erforderliche Stärke der Erregung vorhanden ist, und Krankheit der Zustand des durch Disproportion aufgehobenen Gleichgewichts zwischen beyden, so daß die zum physischen Wohlseyn erforderliche Stärke der Erregung nicht vorhanden ist. Sie ist aber nicht vorhanden, sowohl wenn die Erregung zu gering (Schwäche, Asthenie, athenische Krankheitsform), als auch wenn sie zu groß ist (übermäßige Stärke, Hypersthenie, hypersthenische Krankheitsform — auch schlechtweg, obwohl unrichtig, Sthenie, sthenische Krankheitsform genannt). Beyde Zustände sind Abweichungen vom idealischen Normalverhältnisse des vollkommenen Gesundheitszustandes, mithin Abnormitäten, die nur erst im höheren Grade recht fühlbar und gefährlich und dann

als wirkliche Krankheiten anerkannt werden. Beyde können dann zur Folge haben den Tod, d. h. den Zustand, wo die Erregung in einem organischen Körper gänzlich erloschen ist, und bloß die mechanischen und chemischen Naturkräfte in ihm zu wirken fortfahren, so wie sowohl eine ganz schlaffe als eine durch Überspannung zerrissene Saite keinen Ton mehr gibt. — Indessen wird freylich durch alle diese Erklärungen das Phänomen des Lebens selbst (jener freundlichen Gewohnheit des Daseyns und Wirkens) um nichts begreiflicher; vielmehr wird es uns allen Erklärungen zum Trotze wohl immer etwas Geheimnißvolles bleiben. *)

Anmerkung 2.

Wenn die Natur überhaupt als ein organisches Ganze zu betrachten ist (§. 137. nebst Anm.), so muß sie auch als ein lebendiges Ganze gedacht wer-

*) Treviranus in seiner Biologie erklärt das Leben für einen Zustand, den zufällige Einwirkungen der Außenwelt erzeugen und unterhalten, in welchem aber der Zufälligkeit ungeachtet dennoch eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen herrscht. Ein Recensent, dem diese Erklärung nicht genügte (und in der That ist sie auch zu weit), schlug statt derselben folgende vor: Leben ist das Vermögen eines Dinges, aus einem inneren an sich unbekannten Principe die äußeren Reitze so aufzunehmen und ihnen entgegen zu wirken, daß dabey die Theile und das Ganze des Dinges gegenseitig Mittel und Zwecke bleiben. Gibt uns aber die letzte Erklärung wohl mehr Aufschluß über das wundervolle Lebensphänomen, als die erste?

den. Das allgemeine Leben der Natur aber tritt hervor, im Einzelnen, und eben dadurch wird das Leben für uns selbst Erscheinung. Es erscheint nähmlich in, mit und durch die organischen Wesen, die eben darum als lebendige Wesen wahrgenommen werden, da hingegen in den unorganischen Wesen sich keine Spur von Leben zeigt, und diese eben deßhalb als lebloſe Wesen erscheinen. Wir müssen also voraussetzen, daß die Erscheinung des Lebens an die Bedingungen des Organismes geknüpft und das individuelle Leben, (d. h. das Leben einzelner Naturdinge, der Pflanzen und Thiere) die Entwickelung und Darstellung des allgemeinen Lebens der Natur unter den Bedingungen des Organismes sey. Es gibt daher in der Natur überhaupt keinen Tod, sondern das Sterben ist nur ein Übergehen oder Zurücksinken des individuellen Lebens in das allgemeine, welches aber immer wieder von neuem in anderen Einzelheiten hervortritt. In der Natur findet folglich eine beständige Palingeneſie statt.

§. 139.

Da der Bildungstrieb sich in der organischen Natur auf die mannigfaltigste Art äußert, und gleichwohl durch alle jene Mannigfaltigkeit eine gewisse Einheit hindurchblickt, so können alle besondere Organisationen auf eine oder mehrere Ur- oder Grundorganisationen bezogen werden, aus welchen sich nach und nach diejenigen bestimmten organischen Wesen entwickelten, welche wir in der Natur wahrnehmen, und an deren Formen die fortdauernde

Wirksamkeit des Bildungstriebes gebunden zu seyn scheint. Wenn nähmlich diese Kraft der Natur in einer gewissen Sphäre ihrer Wirksamkeit (der Erde) aus den einfachsten Grundformen allmählig die mannigfaltigsten abgeleiteten Formen von verschiedener relativen Vollkommenheit bis zur vollkommensten (der menschlichen) producirt hat, so scheint sie nur in diesen Formen auf constante Weise wirksam seyn zu können, so daß diejenigen organischen Wesen, welche von jenen einmahl bestimmten Formen abweichen, und in denen die fernere Productionskraft gewöhnlich erlischt, oder auch, wenn sie bleibt, häufig zu den alten Formen zurückkehrt, als Abirrungen des Bildungstriebes (gleich als wenn er noch immer, obwohl mit verminderter Energie, nach Erweiterung strebte) anzusehen wären.

Anmerkung.

In allen organischen Wesen finden sich gewisse theils feste, theils flüssige Theile zu gewissen Functionen (Ernährung, Bewegung u. s. w.), gewisse Gefäße, in denen gewisse Säfte verarbeitet werden. Diese Einheit führte sehr natürlich auf die Idee einer Urorganisation, so wie die durch die Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprachen hindurchblickende Einheit auf die Idee einer Ursprache führte. So wie aber die Ursprache verschwunden und unbekannt ist, so auch die Urorganisation. Es ist indessen gar nicht nothwendig, nur Eine

Urorganisation (so wenig als Eine Ursprache) anzunehmen, sondern es können ursprünglich mehrere Grundformen entstanden seyn. Wie aber sowohl jene Grundform oder Grundformen als die gegenwärtigen abgeleiteten Formen organischer Wesen sich entwickelt haben mögen, darüber läßt sich weiter nichts bestimmen. *) Daß die Erde selbst (so wie jeder große Weltkörper) ursprünglich flüßig gewesen, und, bevor sie sich durch successive Niederschläge völlig krystallisirte, in einem weicheren (gleichsam schlammigen oder breyartigen) Zustande wie eine allgemeine (nun veraltete) Gebärmutter aus ihrem Schooße zuerst gewisse Wasser- oder Sumpf-Pflanzen und Thiere hervorgebracht habe, aus welchen dann durch Vermischung nach und nach die übrigen hervorgegangen seyen, ist eine Hypothese, die sich freylich eben so gut hören läßt, als die, daß eine Menge von organischen Keimen, die ursprünglich im Schooße der Erde verborgen lagen, sich, nachdem die Erde einen zu deren Entwickelung und Ausbildung angemessenen Zustand erlangt hatte, allmählig in aller ihrer Mannigfaltigkeit wirklich entwickelten und ausbildeten, ohne von einander selbst abzustammen. Es wäre indessen noch die Frage, ob nicht die Erde, wenn jetzt auf einmahl durch irgend eine große Revolution alle organischen Wesen auf derselben vernichtet würden, noch immer ihre alte Pro-

*) Etwas Analoges zeigt sich allerdings noch jetzt in den Metamorphosen gewisser Organisationen, besonders vieler Insecten, wo nach der Umwandlung gewöhnlich ein höchst verschiedenes Product zum Vorschein kommt.

ductionskraft zeugen, und neue, den vorigen mehr oder weniger ähnliche, Pflanzen und Thiere hervorbringen würde. Wenigstens ließe sich wohl aus den unzähligen Petrefacten von jetzt unbekannten Pflanzen und Thieren auf eine organische Vorwelt schließen, die durch eine große Erdcatastrophe untergegangen, und worauf eine neue, noch jetzt bestehende, vielleicht aber einst eben so untergehende, organische Welt aus dem Schooße der Erde hervorgegangen seyn könnte. Wie dem aber auch sey, so beweisen nicht nur die Mißgeburten (monstra), sie mögen nun durch verschiedene Bildung (fabrica aliena) oder verschiedene Lage (situs mutatus) oder Mangel oder Überfluß in Ansehung gewisser Glieder (defectus aut excessus) sich auszeichnen, sondern auch andere Abweichungen von den bestehenden Formen, wie Zwitter oder Hermaphroditen, Bastarde, Rassen und Spielarten oder Varietäten, daß der Bildungstrieb der Natur keines Wegs ganz unveränderlich an gewisse Formen gebunden ist. Und obgleich die Productionskraft in manchen dieser Producte zu erlöschen oder auch zur alten Form zurück zu kehren pflegt, so ist dieß doch nicht immer der Fall, wie aus den Beyspielen von fruchtbaren Maulthieren, Vögel- und insonderheit Pflanzen-Bastarden erheller. Wer möchte also wohl behaupten, daß die, im Grunde doch stets jugendliche, Natur jetzt nicht mehr leisten könne, was sie vormahls leistete!

§. 140.

Die organische Kraft, wie ferne sie auf Erhaltung der Individuen hinstrebt, heißt Ernährungskraft (vis altrix), wenn sie

auf Erhaltung des organischen Körpers im Ganzen, und Wiederhervorbringungskraft (vis reproductrix), wenn sie auf Herstellung einzelner verlorner oder zerstörter Theile gerichtet ist; wie ferne sie aber auf Erhaltung der Gattungen durch Hervorbringung neuer Individuen hinstrebt, heißt sie Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft (vis genetrix s. propagatrix). Ist die Erhaltung einer Gattung nur durch getrennte Geschlechter (sexus) möglich, so ist ein organisches Wesen bey der Zeugung oder Fortpflanzung nur in Verbindung mit einem anderen, bey der Ernährung und Wiederhervorbringung aber für sich selbst organisirend. In jenem Falle wird die Gattung nicht durch das Individuum, sondern nur in, mit und durch Vereinigung der Geschlechter vollständig repräsentirt.

Anmerkung 1.

Die Kraft, die ein organisches Wesen von bestimmter Gestalt hervorgebracht hat, wirkt in demselben immerfort, so lange bis mechanische oder chemische Kräfte den Organism zerstört haben. Sie wirkt aber 1) dadurch fort, daß jedes organische Wesen gewisse fremde Stoffe in sich aufnimmt, sich verähnlicht und sich innig aneignet, um seine organische Form völlig zu entwickeln und so viel als möglich zu erhalten. Dadurch ernährt es sich, wächst, soweit es des Wachsthums fähig ist, und stellt auch verstümmelte oder völ-

lig verlorne Theile seines Körpers wieder her. Daß die Energie jener Kraft in der letzten Hinsicht (als Reproductionskraft) bey einigen organischen Wesen schwächer, bey anderen hingegen (besonders vielen kaltblütigen Thieren, als: Krebsen, Schnecken, Wassermolchen, Regenwürmern u. d.) weit stärker, und daß sie theils zu bestimmten Zeiten (beym regelmäßigen Verlieren der Häute, Schalen, Federn, Blätter u. d.) theils außerordentlich (beym zufälligen Verlieren größerer oder kleinerer, mehr oder minder wichtiger Theile) statt findet, ist bekannt. Im Grunde aber ist dieses Reproduciren nichts anderes als eine besondere Art des Wachsens, und mithin, wie das Wachsthum überhaupt, eine bloße Folge der Ernährung. Diese Ernährung nun nebst ihren Folgen ist selbst wieder nichts weiter als eine Fortbildung des Individuums und gleichsam eine fortwährende Selbsterzeugung, nachdem es einmahl erzeugt worden ist. — Jene Kraft wirkt aber auch 2) dadurch fort, daß die organischen Wesen entweder unmittelbar oder mittelbar ihres Gleichen erzeugen, mithin sich selbst gleichsam in anderen organischen Wesen derselben Art wieder herstellen. Die Zeugungskraft kann daher als Reproductionskraft, aber nicht als individuelle, sondern nur als generische angesehen werden, indem dadurch nicht dasselbe Einzelwesen, sondern die durch Absterben der Einzelwesen theilweise verschwindende Gattung stets wieder hergestellt, mithin erhalten wird. Die Erzeugung kann demnach nur von dem natürlichen Bildungstriebe, wiefern er in den Zeugenden wirksam ist, abgeleitet, mithin als allmählige Ausbildung irgend eines organisirbaren Zeugungsstoffes (epigenesis)

gedacht werden, so daß die organischen Wesen nicht Educte, sondern Producte von einander sind.

Anmerkung 2.

Hieraus folgt nun weiter, daß die Erzeugung weder nach dem Occasionalisme von einer außernatürlichen Ursache (der Gottheit), welche gelegentlich die sich mechanisch berührenden oder chemisch mischenden Stoffe organisiren, mithin auf gegebene Veranlassung jedes organische Wesen unmittelbar hervorbringen soll, noch nach dem Prästabilisme von eben derselben Ursache, welche gleich anfangs (bey der Schöpfung der Welt) die Keime organischer Wesen in einander eingewickelt haben soll, so daß sie nur allmählig wieder ausgewickelt würden, abgeleitet werden dürfe. Beyde Hypothesen, deren letzte auch die Evolutionstheorie heißt, *) vernichten alle Natur-

*) Kant in der Kritik der Urtheilskraft (S. 376. Aufl. 2.) will sie lieber Involutionstheorie oder Einschachtelungssystem genannt wissen. Den Prästabilism aber theilt er ein in das System der individuellen und das der generischen Präformation, und betrachtet daher die Epigenese als eine Unterart des Prästabilismes. Er behauptet nähmlich, daß die specifische Form der zu Zeugenden nur virtualiter, d. h. durch das productive Vermögen der Zeugenden nach ihren subjectiven ursprünglichen Bestimmungen oder natürlichen Anlagen dergestalt vorher bestimmt sey, daß das Gezeugte dem Zeugenden in Ansehung der Form jederzeit ähnlich werde. Eine solche bloß generische oder virtuelle Präformation widerstreitet nun zwar der Epigenese nicht. Indessen kann sie doch leicht mißverstanden und mit der individuellen verwechselt werden.

forschung durch Einführung hyperphysischer Erklärungsgründe, heben mithin den natürlichen Vernunftgebrauch in der Natur selbst auf, und verwickeln den Naturforscher in eine Menge von unauflöslichen Schwierigkeiten. Die angenommenen Erklärungsgründe sind nähmlich völlig transcendent; denn man überspringt alle Naturursachen und beruft sich auf eine Ursache, die gar nicht in der Sinnenwelt angetroffen wird, und deren Wirkungsart noch weit unbegreiflicher ist, als das, was dadurch erklärt werden soll. Die Entstehung der Mißgeburten aber, der Bastarde und anderer Abweichungen der Natur von den bestehenden Formen (§. 139. Anm.) ist jenen Hypothesen durchaus entgegen. Vergl. Blumenbach's Naturgeschichte, §. 7. besonders die Anm. dazu, Aufl. 7.

Anmerkung 3.

Die Erzeugung wird eingetheilt in die univoke und äquivoke (generatio univoca et aequivoca). Jene bedeutet die Production des Organischen aus Organischem, diese die Production desselben aus Unorganischem. Die Unmöglichkeit der letzten läßt sich nicht darthun. Denn warum sollte nicht das in der ganzen Natur waltende Bildungsprincip auch aus einem unorganischen Stoffe etwas Organisches hervorbringen können? Daß aber gewisse organische Wesen (z. B. die sogenannten Infusionsthierchen) auf diese Art, ohne irgend einen schon vorhandenen, von anderen solchen Thierchen erzeugten, organischen Keim entstünden, läßt sich eben so wenig beweisen. Denn wer möchte behaupten, daß unserem bewaffneten Auge auch die kleinsten organischen Keime

sichtbar werden müßten? *) — Die erste Art der Erzeugung wird wieder eingetheilt in die gleichartige und ungleichartige oder gleichschlechtige und ungleichschlechtige, (generatio homogenea et heterogenea — einige sagen auch, homonyma et heteronyma). Jene bedeutet die Production des Organischen durch ein Organisches von derselben Art, diese die Production desselben durch ein Organisches von anderer Art. Die Möglichkeit ungleichartiger Zeugungen läßt sich ebenfalls nicht läugnen; und wenn alle jetzigen organischen Wesen von gewissen einfacheren Grundorganisationen abstammen (§. 139. nebst Anm.), so müssen wenigstens ursprünglich ungleichartige Zeugungen statt gefunden haben. Überdieß zeigen sich ja noch immer Spuren von dergleichen Zeugungen in gewissen Abirrungen des Bildungstriebes von den bestehenden organischen Formen (ebend.). Halbschlechtige Zeugungen können indessen den homogenen gleich geachtet werden, da die von organischen Wesen verschiedener Art gemeinschaftlich Erzeugten (Bastarde) gewöhnlich eine gemischte Form annehmen, indem ihre Bildung aus

*) Oken in seiner Schrift: die Zeugung, hält die Infusorien selbst für den Urstoff organischer Körper, für die Elemente in der organischen Natur, aus welchen Thiere und Pflanzen hervorgehen, weil alle organischen Körper wieder in Infusorien zerfallen. Aber ist dieser Satz auch wohl so allgemein wahr? — Sonderbar klingt auch der Finalsatz jener Schrift: Nullum vivum ex ovo, omne vivum ex vivo. Ist denn, möchte man fragen, ein Ovum kein Vivum?

den Formen der Erzeuger gleichsam zusammen geschmolzen ist.

§. 141.

Da die bildende Natur ihre Erzeugnisse in der größten Mannigfaltigkeit hervorgebracht hat, so ist unsere Vernunft durch ihr Streben nach dem Absoluten in Ansehung der Erkenntniß genöthigt, jene Naturproducte als ein systematisches Ganze zu betrachten, sie in Rücksicht ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zu vergleichen, und so zur Ueberraschung jenes Ganzen eine vollständige Classification derselben zu versuchen (§. 89. nebst Anm.). Eine solche Classification ist jederzeit künstlich, muß aber auf natürlichen Gründen beruhen, bleibt jedoch immer unvollkommen, und kann der Natur nie völlig adäquat seyn.

Anmerkung 1.

Die Naturforscher haben natürliche und künstliche Methoden in der Classification der Naturproducte, und daher auch natürliche und künstliche Systeme der Naturbeschreibung unterschieden. Wenn man nähmlich bey der Eintheilung der Naturproducte auf die beym totalen Überblicke einzelner Producte sogleich in die Augen fallenden Ähnlichkeiten und Unterschiede derselben sehe, so befolge man eine natürliche Methode, eine künstliche aber, wenn man auf besondere Eigenthümlichkeiten, die sich erst bey genauerer Untersuchung zeigen, Rück-

ſicht nehme, um ſie der Eintheilung zum Grunde zu legen. Ein Syſtem der Naturbeſchreibung ſey alſo natürlich, wenn es auf allen äußeren Merkmahlen zugleich, auf dem ganzen Habit (dem Ensemble) der Naturproducte beruhe, künſtlich hingegen, wenn es bloß von einzelnen zum Claſſificationsgrunde gelegten Charakteren entlehnt ſey, z. B. bey den Thieren von den Zehen und Klauen nach Ariſtoteles, oder von den Zähnen nach Linné. Dagegen iſt aber zu bemerken, daß jede Claſſification der Naturproducte, ſie mag übrigens beſchaffen ſeyn, wie ſie wolle, eigentlich künſtlich ſey, weil ſie nur ein Product menſchlicher Kunſt iſt. Die Natur claſſificirt nicht, ſondern bringt nur Einzelnes in der größten Mannigfaltigkeit hervor, und überläßt es dem Menſchen, nach logiſchen Regeln ein Claſſenſyſtem ihrer Producte zu entwerfen, um in jene Mannigfaltigkeit der Natur Einheit der Erkenntniß zu bringen. Ein ſolcher Entwurf muß aber immer auf natürlichen Gründen beruhen, weil die Eintheilungspuncte nur von ſolchen Merkmahlen hergenommen ſeyn können, die den Producten der Natur wirklich zukommen und wodurch ſie einander entweder ähnlich und verwandt oder unähnlich und von einander verſchieden ſind. In dieſer Rückſicht könnten wieder alle Syſteme der Naturbeſchreibung natürliche heißen. Es findet alſo gar kein weſentlicher oder ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen natürlichen und künſtlichen Syſtemen ſtatt, ſondern der ganze Unterſchied iſt bloß graduell, d. h. er beruht lediglich darauf, daß man auf mehrere oder wenigere charakteriſtiſche Merkmahle Rückſicht nimmt. Denn nimmt man auf viele Unterſcheidungsmerkmahle und beſonders

solche, die leicht in die Augen fallen, Rücksicht, so classificirt man nach dem Totalhabit; nimmt man aber nur auf einige wenige oder gar nur ein einzelnes, noch dazu verborgenes, Rücksicht, so classificirt man nicht nach jenem Habit. Das Verfahren oder die Methode scheint dann in jenem Falle der Natur mehr, in diesem weniger angemessen, das System also dort natürlicher, hier künstlicher, ob es gleich in beyden Fällen in Ansehung des Ganzen künstlich, und in Ansehung einzelner Eintheilungsgründe natürlich ist. Nun ist freylich das erste Verfahren unstreitig zweckmäßiger, weil es sich gleichsam mehr an die Natur selbst anschmiegt und das System dadurch überschaulicher und faßlicher wird; allein dieses Verfahren kann doch nur bey den oberen oder Haupteintheilungen durchgängig beobachtet werden; bey den niederen oder Untereintheilungen aber muß man doch wieder auf einzelne Merkmahle reflectiren, um nach denselben die Unterschiede zu bestimmen.

Anmerkung 2.

Von allen Systemen der Naturbeschreibung gilt, was Pallas von den sogenannten künstlichen sagt: „Non methodicorum scholis se adstringere voluit natura systemata artificialia nostra flocci faciens." — Alle unsere Classificationen sind und bleiben nothwendig unvollkommen, und zwar erstlich darum, weil eine vollendete Kenntniß der Natur in allen ihren Producten die unumgänglich nothwendige Bedingung der Entwerfung eines absolut vollkommenen Systems der Naturbeschreibung ist. Denn so lange noch immerfort neue Gattungen oder Arten entdeckt werden, müssen auch die alten Eintheilungen mehr

oder weniger anders modificirt werden *). Die Natur aber ist in ihrer Fülle so unerschöpflich, daß der menschliche Geist bey aller Anstrengung nie eine vollendete Kenntniß aller ihrer Producte erreichen wird. Die Versuche neuerer Naturbeschreiber, ältere Classensysteme zu verbessern oder ganz neue an deren Stelle zu setzen, sind also keines Wegs zu tadeln, sondern nothwendige Erzeugnisse des Bedürfnisses, unausbleibliche Folgen des natürlichen Strebens nach der, obwohl unerreichbaren, Vollkommenheit. Wie groß daher auch die Verdienste eines Linné in diesem Stücke seyn mochten, so konnte doch sein Classensystem der Naturproducte nie gleichsam gesetzliches Ansehen erhalten; vielmehr ist es von spätern Naturforschern mit Recht bald mehr bald weniger abgeändert oder ganz verlassen worden. Es ist auch recht gut, mehrere Classensysteme, die auf ganz verschiedenen Eintheilungsgründen beruhen, neben einander zu haben, indem die Vergleichung derselben, da keines derselben der Natur adäquat ist, auf fruchtbare Resultate führen kann **).

*) Ein auffallendes Beyspiel dieser Art gibt das sogenannte Schnabelthier (ornithorhynchus paradoxus), durch dessen Entdeckung sich Blumenbach genöthigt gesehen hat, seine Classification der Säugethiere völlig umzuändern, um, wie er in der Vorrede zur 7. Aufl. seines Handbuches der Naturgeschichte sagt, sein System mehr als vorhin der Natur anzupassen und zu vervollkommnen.

**) Nur in Einer Rücksicht wäre mehr Übereinstimmung zu wünschen und zu erhalten, nähmlich in Ansehung der Nahmen oder Titel, womit die verschiedenen Classen bezeichnet werden, um ihre Bey- und Un-

Hierzu kommt aber zweytens der Umstand, daß die Arten der Naturproducte in der Natur selbst gar nicht durch so scharfe Gränzlinien von einander abgeschnitten sind, als ein vollendetes Classensystem fordert, sondern sich wegen ihrer wechselseitigen Verwandtschaft in einander gleichsam zu verlieren oder zu verlaufen scheinen. Daher finden sich gewisse Mittelarten, von denen man nicht mit Gewißheit bestimmen kann, ob sie zu dieser oder jener Classe gehören. Ob nun gleich hieraus nicht gefolgert werden kann, daß alle Naturproducte eine vollkommene Stufenleiter oder Kette bilden, in welcher jede Art in eine entfernte durch lauter allmählige Abänderungen übergehe, indem sich eine solche stufenartige Annäherung und Aufeinanderfolge der Naturproducte nicht überall nachweisen läßt: so muß doch das Zusammentreffen vieler Naturproducte in einigen Merkmahlen bey übri-

---

terordnung anzudeuten. Das Wort Classe sollte eigentlich der allgemeine Ausdruck für alle höheren und niederen Begriffe von den Naturproducten seyn. Das Wort Geschlecht aber sollte wegen seiner Zweydeutigkeit, da es sowohl genus als sexus bedeutet, und in der ersten Bedeutung von Einigen mit Gattung verwechselt, von Anderen aber davon unterschieden wird, lieber ganz aus der Reihe jener Titel wegfallen. So blieben dann folgende Bezeichnungen der verschiedenen Classen von Naturproducten übrig: Reiche (regna), Ordnungen (ordines), Familien (familiae), Gattungen (genera), Arten (species), die dann, wo es nöthig wäre, wieder in Ober- und Unter-Arten eingetheilt werden könnten.

gens großer Verschiedenheit das Classificiren derselben so erschweren, daß an absolute Vollkommenheit in dieser Hinsicht nie zu denken ist.

§. 142.

Da alle Naturproducte entweder organisch oder unorganisch sind (§. 136 und 137.), so gibt es eigentlich nur zwey Hauptclassen oder Reiche von Naturproducten. Da sich aber unter den organischen selbst wieder zwey Hauptclassen finden, indem einige durch willkührliche Bewegung als beseelte, andere durch Mangel an solcher Bewegung als unbeseelte Wesen erscheinen — Thiere und Pflanzen — so kann man auch die Glieder der Subdivision coordiniren (Log. §. 126. Anm. 3.) und drey Hauptclassen von Naturproducten oder drey Naturreiche annehmen.

Anmerkung 1.

Der Unterschied zwischen Thier und Pflanze scheint jedem in der Anschauung so klar, so gleichsam in die Augen springend, und ist doch so schwer im Begriffe zu fixiren, deutlich und bestimmt auszusprechen. Gleichwohl ist dieser Unterschied in allen Sprachen angedeutet, und muß also wohl einen natürlichen Grund in unserer Ansicht und Beurtheilung der organischen Naturproducte haben. Diesen aufzusuchen, ist Sache der Naturphilosophie. Auf andere Unterscheidungsmerkmahle, welche allein eine genauere Zergliederung und Scheidung lehren kann, braucht sie sich nicht einzulassen;

diese mögen Anatomie und Chemie aufsuchen. Beyde Classen von organischen Wesen ernähren sich, pflanzen sich fort, leben; aber eben dieses ihr Leben kündigt sich in beyden auf so verschiedene Weise an, daß Manche den Pflanzen sogar alles Leben abgesprochen haben, indem sie nur das Leben in der höheren Potenz, wie es in der Thierwelt erscheint, als eigentliches, wahres Leben anerkennen wollten. Das Leben der Thiere kündigt sich nähmlich durch Bewegungen an, die den Charakter der Willkühr an sich tragen, und die wir, durch unser eigenes Bewußtseyn genöthigt, auf gewisse Vorstellungen als innere Bestimmungsgründe zu beziehen genöthigt sind. Da nun das uns unbekannte Princip jenes höheren Lebens, aus welchem die willkührlichen Bewegungen des thierischen Körpers hervorgehen, zum Unterschiede von diesem Seele genannt wird — wobey es indessen völlig dahingestellt bleibt, ob beyde wesentlich verschieden seyen oder nicht — so heißen auch die Thiere mit Recht beseelte Wesen (res animatae, animalia, εμψυχα), die Pflanzen hingegen unbeseelte Wesen (res inanimae, inanimalia, αψυχα), da sie weder bey der Ernährung, noch bey der Fortpflanzung, noch bey anderen ihrer Lebensthätigkeiten sich auf eine Art bewegen, bey welcher man Willkühr voraussetzen müßte, indem diese Bewegungen immer auf dieselbe Weise erfolgen und auf Vorstellungen als innere Bestimmungsgründe gar nicht hindeuten *). Wenn nun das Beseeltseyn ein

*) Selbst die sonderbaren Bewegungen des Fühlkrauts (mimosa pudica), der Venus-Fliegenfalle (dionaea

charakteristisches Unterscheidungsmerkmahl der Thiere von den Pflanzen ist, so kann man auch nicht, woferne man nicht mit Worten spielen will, die Thiere beseelte Pflanzen und die Pflanzen unbeseelte (oder, wie Aristoteles, umgekehrte) Thiere nennen, eben so wenig, als von Pflanzen-Seelen überhaupt die Rede seyn kann. Hingegen können die Locomotivität oder die Fähigkeit seinen Standort zu verändern, und die Locofixität oder der Mangel dieser Fähigkeit nicht als allgemeine Unterscheidungsmerkmahle des Thier- und Pflanzenreichs angesehen werden, da viele Thiere den ihnen von der Natur einmahl angewiesenen Wohnplatz nicht von selbst verlassen können, sondern auf demselben theilweise festsitzen und sich nur mit den übrigen Theilen ihres Körpers willkührlich bewegen, viele Pflan-

---

muscipula) und anderer in dieser Hinsicht merkwürdigen Pflanzen machen hiervon keine Ausnahme, wie die größten Naturforscher eingestehen. Vergl. Blumenbachs Naturgesch. §. 176 — 178. Aufl. 7. In der Anmerkung zum letzten §. sagt Bl. ausdrücklich: «Wenigstens kenne ich kein einziges Thier, das seine Nahrung ohne willkührliche Bewegung, und hingegen keine einzige Pflanze, die die ihrige mittelst derselben zu sich nähme.» — Daß aber auch die sogenannten Thierpflanzen (ζωοφυτα) keine Ausnahme machen oder gar ein Zwischenreich (regnum neutrum) constituiren, sondern wahre Thiere, wie der Mensch und die Auster seyen, indem sie vom Hunger getrieben ihre Nahrung durch willkührliche Bewegung in den Mund bringen, bemerkt Eben derselbe in der Anmerkung zu §. 4. 5. 8.

zen aber nicht an- oder eingewurzelt sind, und daher ihren Aufenthalt, obwohl ohne irgend eine Spur von Willkühr, verändern. Jene Merkmahle unterscheiden also nur die meisten Thier- und Pflanzenarten. Eher ließe sich von der verschiedenen Ernährungsweise der Thiere und Pflanzen ein allgemeines Unterscheidungsmerkmahl hernehmen (S. Willdenow's Kräuterkunde, §. 232. Aufl. 3.), obgleich auch hier das eigentlich Unterscheidende hauptsächlich darin liegt, daß bey den Thieren, wenn sie sich nähren, willkührliche Bewegungen vorkommen, bey den Pflanzen aber nicht *). Daher haben denn auch die Thiere vorzugsweise vor den Pflanzen gewisse Theile (die Nerven als organische Principien der Sensibilität und die davon abhängigen Sinne), durch welche in ihnen Vorstellungen von äußeren Gegenständen erweckt und gewisse andere Theile (die Muskeln als organische Principien der Irritabilität) willkührlich — oder auch unwillkührlich — bewegt werden.

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß diese willkührlichen Bewegungen nicht mit Bewegungen aus freyem Entschlusse oder freyer Willensbestimmung verwechselt werden dürfen. Jene Bewegungen des Thieres (z. B. das Herabstürzen des Raubvogels auf seine Beute, die Bewegung, mit welcher die Spinne ein Netz spinnt und ein darin gefangenes Insect erhascht) mögen immer durch den Instinct necessitirt seyn; sie sind dennoch willkührlich, und in dieser Qualität wesentlich unterschieden von der Bewegung, durch welche eine Pflanze Nahrungsstoff vermittelst der Wurzeln einsaugt. Ein anderes ist bloß thierische Willkühr (arbitrium brutum), ein anderes menschliche Willkühr (arbitrium humanum).

Anmerkung 2.

Wenn die Thiere nur darum von uns für beseelte Wesen gehalten werden, weil wir an ihnen willkührliche Bewegungen im Raume wahrnehmen, und diese, durch unser eigenes Bewußtseyn genöthigt, auf gewisse innere Vorstellungen von äußeren Gegenständen beziehen müssen, so ist die Annahme einer Weltseele (anima mundi) eine Voraussetzung, die sich in der That durch nichts rechtfertigen und wobey sich nicht einmahl etwas Bestimmtes denken läßt. Denn wenn wir auch die Natur überhaupt als ein organisches Ganze denken müssen, so ist doch dieser allgemeine Organism von dem individuellen eines Thieres so verschieden, daß es ein großer Sprung im Schließen seyn würde, wenn man darum die Welt selbst für ein Thier halten, oder ihr in dem Sinne eine Seele beylegen wollte, in welcher von der Seele des Menschen oder von der Seele eines anderen Thieres die Rede ist. Soll aber bey dem Ausdrucke: Weltseele, etwas ganz Anderes gedacht werden, so bezeichne man es doch auch lieber mit einem anderen, bestimmt andeutenden, Ausdrucke, damit es nicht das Ansehen gewinne, als wolle man bloß mit Worten oder Bildern spielen. Wir können daher in folgendem Räsonnement keine rechte Consequenz finden: „Die Ursachen der meteorologischen Veränderungen sind noch nicht erforscht und ohne Zweifel in höheren Prozessen zu suchen; eben diese Veränderungen nun beweisen auf den sensiblen Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. — Es ist also anzunehmen, daß außer den

Bestandtheilen der Atmosphäre, die wir chemisch darstellen können, in ihr ein besonderes Medium verbreitet sey, durch welches alle atmosphärische Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden" — Nun werden einige Erfahrungen zur Bestätigung angeführt und dann fortgefahren: „Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine allgemeine Continuität aller Naturursachen und ein gemeinschaftliches Medium anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken. Da nun dieses Princip die Continuität der unorganischen *) und der organischen Welt unterhält, und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organisme verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bi denden Äther (dem Antheile der edelsten Naturen) für Eines hielten." (S. Schelling von der Weltseele, S. 304 und 305.).

Anmerkung 3.

Was die gewöhnliche (von Aristoteles herrührende) Annahme dreyer Naturreiche betrifft, so wä-

*) Nicht anorgisch en, wie es daselbst und anderwärts heißt. Eine anorgische Welt würde bedeuten eine solche, die keinen Zorn (οργη) oder auch, die keine Orgien (οργια) hätte. Es müßte also wenigstens anorganisch heißen. So wie man aber nicht aphilosophisch und asymmetrisch, sondern unphilosophisch und unsymmetrisch sagt, so ist auch wohl unorganisch analogisch richtiger als anorganisch.

re es allerdings logisch richtiger, nur zwey anzunehmen, das unorganische und das organische, da nur diese einander als unmittelbare Theilungsglieder entgegen gesetzt sind. Beyde müßten dann wieder in zwey Classen zerfallen, nähmlich das unorganische Reich in die flüssigen und festen Körper, und das organische in die Pflanzen- und Thierkörper. Denn es läßt sich in der That kein vernünftiger Grund einsehen, warum in den physiographischen Systemen die Arten der (elastisch und tropfbar) flüßigen Naturkörper nicht eben so wohl charakterisirt oder beschrieben werden sollen, als die Arten der festen Körper, besonders da diese ohne Voraussetzung jener nicht einmahl gehörig charakterisirt werden können. *) Die Flüßigkeiten aber als solche gehören zur unorganischen Natur. Denn sie können nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit dem Festen einen bestimmten organischen Charakter annehmen.

§. 143.

Als das vollkommenste unter den Thieren seiner Sphäre erscheint sich selbst mit Recht der Mensch, da ihn, wenn er sich auch sonst

*) Wenn man in der sogenannten Mineralogie (ein wunderlicher Titel!) einige tropfbare Flüßigkeiten mit aufzählt, wie Quecksilber und Erdöhl, so entsteht sehr natürlich die Frage, warum denn nicht auch das Wasser? Der Grund, weil es nicht ausschließlich auf und in der Erde sich finde, sondern auch als Regen, Thau u. s. w. aus der Atmosphäre herabfalle, ist doch so gut, wie gar keiner. Wenn aber das Wasser, warum nicht auch die Luft? —

durch nichts von den übrigen Thieren unterschiede, Vernunft allein schon weit über die bloße, vom Instincte beherrschte, Thierheit (animalitas bruta s. brutalitas) erhebt. Durch sie ist er einer bestimmten und deutlichen Bezeichnung und Mittheilung seiner Gedanken und Empfindungen oder der Sprache (loquela, die weit mehr als thierische Stimme — vox — ist) fähig; durch sie verbindet er sich mit allen Thieren seiner Art zu einer einzigen großen Gesellschaft (societas humana); durch sie ist er sein eigener Gesetzgeber und Vollzieher seines eigenen Willens (sui juris); durch sie strebt er über die Schranken, in welche die Natur ihn durch die Umgebungen der sinnlichen oder materiellen Welt eingeschlossen hat, hinaus nach dem Unendlichen selbst, und ist vermöge dieses Strebens einer Vervollkommnung ins Unendliche fähig (perfectibilitas); durch sie beurkundet er seine Abkunft aus einer höheren, übersinnlichen oder geistigen, Welt und sein Recht, die ihn umgebende Außenwelt seinen Zwecken zu unterwerfen oder Herr der irdischen Natur zu werden (dominium in terram). Und zu allem diesem gab ihm die Natur auch die entsprechende Organisation, so daß er, wenn

auch nicht im Einzelnen, doch im Ganzen jedes andere Thier bey weitem übertrifft.

Anmerkung 1.

Ob der Mensch sich von anderen Thieren auch durch anderweite, bloß physische, Merkmahle unterscheide, ist zweifelhaft. Linné wenigstens gestand: „Nullum characterem hactenus eruere potui, unde homo a simia internoscatur." Andere, z. B. Blumenbach, haben dagegen den aufrechten Gang, wozu der ganze Körperbau den Menschen gleichsam auffordere, *) den freyen Gebrauch zweyer vollkommenen Hände, die aufrechte Stellung der unteren

*) Moscati (in seiner Schrift vom körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere unter den Menschen, Göttingen, 1771. 8.) läugnet zwar dieses Unterscheidungsmerkmahl, indem er behauptet, daß der Mensch auf vier Füßen zu gehen bestimmt sey, weil die Stellung und der Gang auf Vieren fester, bequemer und selbst gesünder sey, als die auf Zweyen, in welcher von vielen dem Menschen eigenen Krankheiten die Ursache liege. Allein zu geschweigen, daß sich aus der Lage des Hinterhauptlochs, der größeren Schwere des Hinterhaupts selbst, der Richtung der Augenachse, der Verbindung des Kopfs mit dem Halse, der Bildung des Rückgraats, der Hüften, Schenkel und Füße u. s. w. die Naturbestimmung des Menschen zum aufrecht Stehen und Gehen sehr wohl erweisen läßt, so könnte man vielleicht auch nicht mit Unrecht sagen, daß alle erwachsene Menschen ohne Ausnahme nicht aufrecht stehen und gehen würden, wenn uns nicht die Natur selbst dazu nöthigte.

Schneidezähne und das hervorstehende Kinn als solche Unterscheidungsmerkmahle angegeben. Vielleicht gehört zu denselben auch der permanente Geschlechtstrieb des Menschen, wodurch ihn die Natur selbst zu einer höheren Art von Geselligkeit einladet, als unter den übrigen Thieren statt findet, bey welchen jener Trieb nur zu bestimmten Zeiten erwacht. *) Als Eigenthümlichkeiten, wodurch sich die weibliche Menschheit von der übrigen weiblichen Thierheit unterscheidet, könnten der monathliche Blutverlust (menstrua) und das Jungferhäutchen (hymen) angesehen werden, wenn man nicht etwas Ähnliches auch bey einigen Thierarten gefunden hätte. **) — Daß der Mensch von Natur wehrlos (inermis) sey, wie die Naturbeschreiber gewöhnlich sagen, ist eine grundlose Behauptung. Er kann ja seine Faust ballen und damit einen Gegner zu Boden schlagen, hat Nägel zum Kneifen und Zähne zum Beißen, deren als natürlicher Waffen sich auch das zweyte Geschlecht häufig bedienen soll. Aber hülflos (inops) ist der neugeborne Mensch im höchsten Grade, hülfloser als jedes an-

*) Es ist merkwürdig, daß, wie die Thiere überhaupt durch permanente Geschlechts-Theile sich vor den Pflanzen auszeichnen, so der Mensch durch permanenten Geschlechts-Trieb sich vor den übrigen Thieren auszeichnet. Offenbar wird dadurch ein ganz anderes geselliges Verhältniß unter den Menschen begründet.

**) Ein französischer Arzt, Duvernoy, hat neuerlich in einer dem Nationalinstitute überreichten Abhandlung über das Hymen sogar beweisen wollen, daß dasselbe sich bey allen (?) Thierclassen finde.

dere junge Thier. Denn keines bleibt so lange im Zustande der Kindheit, entwickelt so langsam seine natürlichen Kräfte und erlangt daher so spät das Vermögen selbst zu stehen, zu gehen, sich zu nähren, sich fortzupflanzen. Dagegen ist wieder kein Thier in Ansehung seiner Nahrungsmittel und seines Wohnorts so unbeschränkt als der Mensch, indem sich dieser die mannigfaltigsten Nahrungsmittel aus beyden organischen Naturreichen wählen und in allen nur irgend bewohnbaren Gegenden der Erde aufhalten kann, wodurch er eben auch seine Herrschaft über die ganze Erde auszubreiten vermag. Die Modificationen, welche dadurch seine Organisation erhält und woraus die sogenannten Menschenrassen hervorgehen, indem sich jene Modificationen durch Fortpflanzung fixiren und zu constanten Charakteren der Bewohner gewisser Erdstriche werden, muß die Anthropologie näher zu bestimmen suchen. Ob aber um jener Modificationen willen mehr als ein Paar von Stammältern anzunehmen seyen, oder jener Modificationen ungeachtet alle Menschen nur von einem solchen Paare abstammen, und wie dieses Paar selbst entstanden sey, wird wohl ewig für uns Spätlinge der Natur ein Geheimniß bleiben, wenn wir uns in dieser Hinsicht nicht an eine alte Urkunde halten wollen, die uns doch auch darüber nichts begreifliches sagt und wieder mit anderen, auf ein weit höheres Alter des Menschengeschlechtes hindeutenden, Thatsachen im Widerspruche zu stehen scheint. Merkwürdig bleibt es indessen immer, daß man unter den unzähligen Petrefacten, welche aus einer präadamatischen Welt

herstammen, bis jetzt wenigstens noch keinen einzigen zweifellosen Anthropolithen gefunden hat.

Anmerkung 2.

Wenn wir noch einmahl einen Rückblick auf die organische Natur werfen, so ist, wie schon oben (§. 138). bemerkt, Leben der allgemeine Charakter derselben. Aber dieses Leben erscheint anders bey den Pflanzen, als bey den Thieren, und wieder anders bey den bloßen Thieren, als beym Menschen. Pflanzenleben ist Leben ohne willkührliche Bewegung und Bewußtseyn, Thierleben — mit willkührlicher Bewegung ohne Bewußtseyn, Menschenleben — mit willkührlicher Bewegung und Bewußtseyn. Bewußtseyn ist nähmlich Wissen vom Seyn (Fund. §. 41.); das Wissen aber ist nur durch Vernunft möglich, das unmittelbare sowohl als das mittelbare. Denn auch das unmittelbare Wissen erfordert eine höhere Combination der Vorstellungen, indem es ein Anerkennen der Wahrheit dessen ist, was man anschaut, empfindet oder denkt; Wahrheit aber ist eine Idee, zu der sich kein Vernunftloses erhebt. Der Mensch allein weiß also, daß er ist und daß andere Dinge außer ihm sind; er allein weiß daher auch, was er thut in Beziehung auf sich und auf andere Dinge. Wenn wir nun aber auch als Menschen dieses unser menschliches Leben, das Leben mit Bewußtseyn unserer selbst und der Außenwelt allein für ein wahres Leben, für Leben in der höchsten Potenz (vita sensu eminenti s. κατ' ἐξοχην) erklären wollten — und in der That möchte wohl kein Mensch behaupten, daß er sein Leben noch fortleben würde, wenn ihn, gleich jenen alten mythologischen

Personen, irgend ein Dämon aus Haß oder Mitleid in ein Thier oder gar in einen Baum umwandelte — so könnten wir doch nicht mit einem neuern Philosophen (Fichte in seinen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten u. s. w.) sagen: „Nur der Mensch lebt, die Natur ist todt!" — Denn es bliebe doch immer eine große Anmaßung von uns Erdgebornen, uns für die einzigen Naturwesen, die mit Bewußtseyn leben, zu halten.

Der niederen Metaphysik

drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

§. 144.

Organische Wesen sind Naturproducte, die uns als höchst zweckmäßig erscheinen, und daher selbst als Naturzwecke, d. h. als von der Natur selbst zweckmäßig hervorgebrachte Dinge von uns beurtheilt werden müssen. Denn wir nehmen an ihnen nicht bloß subjective sondern auch objective, nicht bloß formale sondern auch materiale, nicht bloß äußere sondern auch innere Zweckmäßigkeit wahr (§. 67. nebst Anm. 1. und 2.).

Anmerkung.

Die organischen Wesen erwecken nicht bloß ein Gefühl der Lust in uns um ihrer Annehmlichkeit oder Schönheit willen, können nicht bloß von uns vermöge ihrer Gestalt sowohl als ihres Stoffes zu mancherley anderweiten Zwecken gebraucht werden, sondern sie sind auch in und durch sich selbst zweckmäßig. Denn ihre Theile stehen unter sich in durchgängigem Zusam-

menhange als Glieder eines in sich selbst vollendeten, sich selbst erhaltenden und fortbildenden Ganzen. Alle Theile sind daher 1) ihrem Daseyn und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich, und 2) in dieser Beziehung so zur Einheit eines Ganzen verbunden, daß sie von einander ihrem Daseyn und ihrer Form nach wechselseitig Ursache und Wirkung sind. Jeder Theil ist also nicht bloß um der übrigen Willen, sondern auch durch die übrigen da, so daß jeder ein Werkzeug (instrumentum, οργανον) in activer und passiver Bedeutung (ein wirkendes und ein gewirktes Glied) ist. So sind z. B. die Blätter eines Baumes einerseits gewirkte Glieder desselben, indem sie durch die übrigen Glieder (Wurzeln, Stamm u. s. w.) hervorgebracht werden. Aber sie sind auch anderseits wirkende Glieder, indem sie durch Einsaugung und Ausdünstung zur Erhaltung des Ganzen das Ihrige beytragen, so daß der Baum eingeht, mithin alle übrigen Glieder absterben, wenn man ihm die Blätter mehrmahls hinter einander nimmt. Eben dadurch unterscheidet sich ein organisches Naturproduct wesentlich von einem menschlichen Kunstwerke. Dieses kann zwar auch aus Werkzeugen zusammen gesetzt oder organisirt seyn, z. B. eine Uhr, in welcher die Theile (Räder Kette, Feder u. s. w.) als Glieder in einander greifen, so daß sie um einander Willen, so wie sie sind, vorhanden, mithin ihrem Daseyn und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Aber es ist keine lebendige Uhr (wie die Persischen Mönche den Hahn nannten), d. h. kein zugleich organisirendes (sich selbst in seinem Daseyn und seiner Form als In-

dividuum und als Gattung erhaltendes) Ding. Es ist mit einem Worte nicht organisch*). Ein organisches Wesen ist demnach teleologisch betrachtet ein Naturproduct, das zugleich Naturzweck ist, d. h. ein Product, in welchem von Natur alles Zweck und Mittel ist. Denn die Natur selbst hat es so hervorgebracht und in allen Theilen eingerichtet, daß es sich selbst in Daseyn und Form erhalten kann. Es kann also zwar ein solches Product nach der Analogie eines Kunstwerkes beurtheilt werden, jedoch so, daß es nicht von einer äußeren Kunst abzuleiten, sondern von sich selbst Ursache und Wirkung ist. Denn sowohl indem es sich als Einzelwesen durch Ernährung und Wiederherstellung, als auch indem es sich als Gattung durch Fortpflanzung erhält (§. 140.), ist es wirkend und gewirkt. Es ist daher in keinem Augenblicke seines Daseyns bloßes Product, sondern immer auch Producent; denn vom ersten Momente seines Entstehens an (ein Zeitpunct, der sich gar nicht nachweisen läßt) producirt es sich selbst, indem der Bildungstrieb in ihm von diesem Augenblicke an bis zu seinem Absterben wirksam ist.

§. 145.

Da das Daseyn organischer Wesen als Naturproducte, welche zugleich Naturzwecke sind, uns nothwendig auf den Begriff der Zweck-

*) Sehr unrichtig nennen Manche Thiere und Pflanzen organisirte Wesen. Das sind Vaucanson's Ente und Flötenspieler, und alle Automate auch. Organische Wesen sind jene, d. h. organisirt und organisirend zugleich.

mäßigkeit in der Natur führt, so muß es der Vernunft auch erlaubt seyn, diesen Begriff auf die gesammte Natur als ein organisches Ganze (§. 137.) zu beziehen, und dieselbe als etwas durchaus Zweckmäßiges, d. h. als ein Ganzes zu beurtheilen, in welchem nichts umsonst, sondern alles gegenseitig Zweck und Mittel ist. Diese teleologische Beurtheilungsart der Natur aber darf nicht als constitutives Princip gebraucht werden, um darnach den Ursprung der Naturdinge zu erklären, als wenn sie durch eine absichtlich wirkende Technik hervorgebracht wären, sondern bloß als regulatives oder heuristisches, um den genauen Zusammenhang der Naturdinge und ihre gegenseitige Beziehung immer mehr zu erforschen.

Anmerkung 1.

Schon Baco klagte über den Abbruch, den die teleologische Naturbetrachtung der wahren Wissenschaft thue, indem er (de dign. et augm. scientiarum, III. 4.) sagt: „Tractatio caussarum finalium in physicis inquisitionem caussarum physicarum expulit et dejecit, effecitque, ut homines in istiusmodi speciosis et umbratilibus caussis acquiescerent, nec inquisitionem caussarum realium et vere physicarum strenue urgerent, ingenti scientiarum detrimento." — Dieser Nachtheil entsprang aber lediglich aus dem Mißbrauche jener Betrachtungsart, indem man sich einbildete,

durch die Beantwortung der Frage wozu? oder warum? die Frage nach dem wie? oder wodurch? schon beantwortet zu haben, oder wohl gar diese Frage als irreligiös gar nicht einmahl aufgeworfen wissen wollte. Allein die teleologische Naturbetrachtung kann nur unter folgenden Einschränkungen zulässig seyn: 1) darf bey Erforschung der Endursachen (des nexus finalis) nicht die Erforschung der wirkenden Ursachen (des nexus effectivi) vergessen werden, sondern diese muß immer die Hauptsache in der Naturforschung bleiben und jene bloß Anleitung und Aufmunterung dazu geben; 2) darf die Vernunft, so lang es ihr um Erkenntniß und Erweiterung ihrer Einsichten zu thun ist, in keinem Falle zu hyperphysischen Erklärungsgründen ihre Zuflucht nehmen, sondern sie muß sich stets innerhalb der Gränzen physischer Untersuchung halten. Die Natur muß also nicht bloß als natura naturata, sondern auch als natura naturans betrachtet werden. Dabey bleibt aber der Vernunft in moralisch-religiöser Hinsicht immer gestattet, eine noch höhere natura naturans vorauszusetzen, d. h. ein höchstes Wesen als ersten oder letzten übersinnlichen Grund der gesammten Natur gläubig anzunehmen, und dasselbe auch als höchsten moralischen Gesetzgeber zu verehren (Fund. §. 84.). So bald man nun die teleologische Naturbetrachtung mit jenen Einschränkungen anwendet, so entspringt daraus nicht nur nicht der mindeste Nachtheil für die Wissenschaft, sondern diese gewinnt selbst dadurch, und auf der anderen Seite wird auch die religiöse Ansicht der Natur alsdann nicht durch die physischen Naturforschungen verdrängt. Daher setzt Baco in der vorhin angeführten Stelle

mit Recht hinzu: „Neque vero ista res" — nähmlich inquisitio caussarum vere physicarum — „in dubium vocat providentiam divinam, aut ei quicquam derogat, sed potius eandem miris modis confirmat et evehit." — Eben deßhalb haben auch die größten Naturforscher teleologische Untersuchungen mit dem größten Eifer angestellt und aufs nachdrücklichste empfohlen, ohne ihrer Wissenschaft etwas dadurch zu vergeben. *)

*) Unter anderen äußert sich ein berühmter Naturforscher unserer Zeit hierüber auf folgende Art: «Das einzige System, welches das Ganze umfaßt und doch schnell, ohne Umschweife, zur Natur selbst führt, ist das teleologische. Die Verbindung der Dinge unter einander nach Zwecken leitet sogleich zur Beobachtung und verkettet alles in einen genauen Zusammenhang. Jedem Dinge wird seine nothwendige Stelle in diesem Ganzen zugesichert, und die Vernunft befriedigt, indem sie überall die Zeugen einer schaffenden Vernunft sieht. Wir dürfen es nicht vergessen, daß aus der Schule der Teleologie die eifrigsten Beobachter der Natur hervorgingen und daß wir ihnen die wichtigsten Entdeckungen und Beobachtungen zu danken haben. Sie begeisterte den großen Linné, und er verbreitete seinen Enthusiasm auf das ganze cultivirte Europa. Auch gibt es keinen reineren, den Geist mehr stärkenden und erhebenden Genuß, als die Erforschung der Natur in dieser Rücksicht. Sie stellt sich uns dann als ein Kunstwerk dar, in dessen Theilen die Vernunft mit Bewunderung die vollkommenste Harmonie erkennt, dessen Schöpfung ihr aber unerforschlich bleibt, wie ihr sogar die Schöpfungen jener matten Copien der Natur, die dichterischen Phanta-

Anmerkung 2.

Man mag die Zweckmäßigkeit der Natur, wenn man über dieselbe dogmatisch philosophirt, aus einer unabsichtlichen Technik (durch blinden Zufall nach dem Systeme des Casualismes oder durch blinde Nothwendigkeit nach dem Systeme des Fatalismes) oder aus einer absichtlichen Technik (durch die entweder an sich selbst oder vermittelst einer inwohnenden Weltseele lebendige und nach Zwecken wirkende Materie nach dem Systeme des Hylozoismes oder durch die nach Zwecken schaffende Gottheit nach dem Systeme des Theoplasticismes) erklären, so verwickelt man sich immer in eine Menge von unauflöslichen Schwierigkeiten, indem man stets den Forderungen der Vernunft auf der einen oder anderen Seite Abbruch thut. Denn blinder Zufall und blinde Nothwendigkeit sind Undinge (§. 84. Anm. 3 und 4.), aus denen sich nichts erklären läßt. Auch herrscht für den Zufall zu viel Nothwendigkeit und für die Nothwendigkeit zu viel Zufälligkeit in dem Organisme der Natur, als daß man solche Erklärungsprincipien für befriedigend halten könnte. Der Hylozoism aber widerstreitet anderweiten naturphilosophischen Grundsätzen (§. 126. Anm. 2. und §. 142. Anm. 2.) eben

---

sien, unerforschlich sind." — Aber — «die Teleologie muß eine durchaus abgesonderte Wissenschaft seyn, sie darf nicht den geringsten" [bestimmenden] «Einfluß auf die eigentliche Naturkunde haben; sie kann nur zur Befriedigung der Vernunft, welche ein durchgängig verbundenes Ganze sucht, dienen." S. Link über Naturphilosophie, S. 153 — 155.

so sehr als der Theoplasticism, der seine Zuflucht zu einem völlig hyperphysischen Principe nimmt. — Wir werden also zwar von dem teleologischen Satze: Alles in der Natur ist zweckmäßig oder Nichts in der Welt ist umsonst, für unsere reflectirende Urtheilskraft Gebrauch machen, d. h. sowohl die organischen Naturproducte als vermittelst derselben auch die gesammte Natur, indem wir darüber reflectiren, als etwas Zweckmäßiges beurtheilen dürfen, um vermittelst dieses Leitfadens alle möglichen Beziehungen der Dinge auf einander zu entdecken; aber wir werden uns auch zugleich bescheiden müssen, einzugestehen, daß, da die Sinnenwelt mit allem, was sie enthält, nur als Erscheinung für uns erkennbar ist, wir nicht entscheiden können, ob es nicht irgend ein gemeinschaftliches Princip der organischen und unorganischen Erscheinungen in der Natur gebe, welches dort unter der Form eines besonderen Technicismes (als Caussalität nach Begriffen), hier aber unter der Form des Mechanismes und Chemismes (als Caussalität ohne Begriffe) wirksam sey. Diese kritische Ansicht von der Zweckmäßigkeit der Natur kann man den teleologischen Transcendentalism nennen, indem sie sich auf die transcendentalen Bedingungen unserer Erkenntniß bezieht (§. 13. Anm. 3.).

§. 146.

Wenn die Natur überhaupt nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit beurtheilt, mithin die gesammte Natur als ein System von Zwecken betrachtet werden soll, so muß auch unter den Naturdingen eine gewisse Unter-

ordnung statt finden, vermöge deren einige Dinge als Zwecke gedacht in der Naturordnung einen höheren Rang behaupten als andere.

§. 147.

Den organischen Naturproducten kommt eine innere Zweckmäßigkeit zu, den unorganischen aber bloß eine äußere (§. 144.). Denn da dieselben aus mechanisch-chemisch wirkenden Ursachen begreiflich sind, und ihre Theile nicht Glieder eines in sich selbst vollendeten, sich selbst erhaltenden und fortbildenden Ganzen ausmachen (§. 136.), so können auch diese Theile nicht auf einander als Mittel und Zwecke unter der Idee des Ganzen, sondern das Ganze selbst muß in einer durchaus zweckmäßigen Natur als Mittel auf etwas Anderes, das in sich selbst zweckmäßig ist, als Zweck bezogen werden. Die unorganischen Naturproducte sind also als bloße Mittel für die organischen Wesen anzusehen, oder mit anderen Worten: Das Leblose in der Natur ist bloß für das Lebendige vorhanden.

§. 148.

Unter den organischen Naturproducten muß aber selbst wieder eine Unterordnung nach ihrer relativen Vollkommenheit und daher entspringenden Dignität statt finden, so daß die Gewächse als Mittel für die Thiere und

die vernunftlosen Thiere sammt jenen als Mittel für die vernünftigen, die Menschen, angesehen werden, indem diese die einzigen Wesen auf Erden sind, welche nicht nur im Ganzen die vollkommenste Organisation haben, sondern auch sich von der Zweckmäßigkeit selbst Begriffe bilden, und daher selbsteigene Zwecke setzen können. Das Vernunftlose in der Natur ist demnach bloß für das Vernünftige vorhanden.

Anmerkung.

Daß in mancherley Hinsicht die Menschen den übrigen Thieren, und die Thiere überhaupt den Gewächsen dienen, leidet keinen Zweifel. Aber daraus folgt nicht, daß die Gewächse in der Reihe der Zwecke einen höheren Rang als die Thiere, und diese, so ferne sie vernunftlos sind, einen höheren Rang als die Menschen behaupten. Denn jener Umstand beweist nur die Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt in allen ihren Theilen. Da aber die Natur selbst den Menschen mit allen Anlagen ausgestattet hat, wodurch er alles Übrige in der ihn umgebenden Natur seinen Zwecken unterwerfen kann, so muß er auch in der Reihe der Naturzwecke obenan stehen. — Eben so leidet es zwar keinen Zweifel, daß der Mensch in manchen Stücken von diesem und jenem Thiere übertroffen wird (z. B. an Schärfe einzelner Sinne, Stärke, Schnelligkeit u. d.). Aber daraus folgt wieder nicht, daß er unvollkommener als jene Thiere organisirt sey. Sobald man

auf das Ganze der Organisation sieht, springt der Vorzug des Menschen sogleich in die Augen (§. 143. Anm. 1.). Endlich verfolgt das vernunftlose Thier allerdings auch seine Zwecke wie der Mensch. Aber dem Thiere sind seine Zwecke von der Natur so bestimmt gesetzt, daß es dieselben blindlings oder instinctmäßig verfolgt; der Mensch hingegen ist sich seiner Zwecke bewußt und bildet sich beliebige Zwecke, so daß er auch von dieser Seite den höchsten Platz behauptet. Der Mensch muß also in dem Systeme der natürlichen Zwecke als der letzte Zweck der Natur innerhalb der Sphäre, die ihm die Natur zur sinnlichen Existenz angewiesen hat, beurtheilt werden.

§. 149.

Letzter Zweck der Natur kann der Mensch nur in so ferne seyn, als er selbst ein Naturwesen ist und alles an, in und durch ihn nach Naturgesetzen geschieht. In dieser Rücksicht scheint die Natur es durch ihre gesammte Einrichtung darauf angelegt zu haben, daß der Mensch sich nach und nach immer mehr entwickle und ausbilde, damit er so physisch vollkommen als möglich, d. h. zur Erreichung aller möglichen von ihm selbst zu entwerfenden und innerhalb der Sphäre seines Daseyns ausführbaren Zwecke geschickt werde. Die Natur sucht also den Menschen zu cultiviren. Cultur als Tauglichkeit zu allerley (selbst moralischen) Zwecken, nicht aber möglich größtes Wohlseyn oder Glückseligkeit

ist mithin die natürliche Bestimmung des Menschen, d. h. das Ziel, zu welchem ihn die Natur selbst hinführt.

Anmerkung 1.

Wenn wir über die innere Natur des Menschen und sein Verhältniß zur äußeren Natur teleologisch reflectiren, um seine natürliche (nicht sittliche) Bestimmung auszumitteln, so verdienen nähmlich folgende Umstände in Erwägung gezogen zu werden:

1) versagt die Natur dem Menschen den Instinct fast ganz, und wo sie ihn gab, wenigstens diejenige Bestimmtheit desselben, wodurch das Thier so sicher zu seinem Ziele geführt wird *). Dadurch sieht sich der Mensch genöthigt, nachzudenken und so ein höheres Thätigkeitsprincip in sich zu entwickeln, das ihn, gehörig entwickelt, viel weiter als irgend ein noch so bestimmter Instinct führen kann. Denn je bestimmter der Instinct wirkt, desto beschränkter ist auch die Thätigkeit des vom Instincte geleiteten Wesens.

2) gibt die Natur dem Menschen nur wenig Schutz gegen feindselige Einwirkungen der Außenwelt. Die natürlichen Waffen, die er besitzt, sind äußerst

*) Bey dem Menschen wirkt eigentlich nur der Geschlechtstrieb instinctartig, von welchem die Erhaltung der Gattung abhängt. Es ist aber doch bemerkenswerth, daß die Natur auch hier dem Menschen gewisse eigenthümliche Hindernisse in den Weg legt, und daß ganz unschuldige und unerfahrene Personen in diesem Puncte weit einfältiger und unbehülflicher sind, als selbst die dümmsten Thiere.

unzureichend, wenn er sie nicht geschickt brauchen und mit künstlichen vereinigen lernt; und seine natürlichen Bedeckungen schützen ihn fast gar nicht gegen Verletzungen von außen und das Ungemach der Witterung. Der Mensch wird also auch dadurch zum Nachdenken und zur Anstrengung seiner Naturkräfte genöthigt.

3) läßt die Natur den Menschen sehr langsam empor wachsen, wodurch einerseits seine Kindheit so hülflos und hülfbedürftig wird, andererseits aber seine Organisation stetiger entwickelt werden und sein ganzes Wesen zu höherer Reife gelangen kann. Jenes regt die sympathetischen Neigungen auf und macht die Menschen geselliger, dieses gibt ihnen mehr Energie und Ausdauer in ihrer Wirksamkeit.

4) wenn nun der Mensch allmählig so weit gereift ist, daß er seine Gattung fortpflanzen kann, so nöthigt ihn die Permanenz des darauf sich beziehenden Triebes in Gemeinschaft mit dem oft collidirenden Selbsterhaltungstriebe zu dauerhafteren Verbindungen mit anderen Wesen seiner Gattung und zu mancherley anstrengenden Kraftäußerungen, wodurch er eben seine Kräfte immer mehr übt und erweitert.

5) dadurch, daß die Natur den Menschen fähig machte, sowohl in allen Zonen und Climaten der Erde auszudauern, als auch in allen Naturreichen Nahrungsmittel zu finden, beförderte sie dessen Verbreitung auf der ganzen Erde und reichte ihm eine unendliche Menge von Culturmitteln dar.

6) endlich scheint die Natur selbst durch die aufrechte Stellung des menschlichen Körpers den Blick des Menschen auf etwas Höheres hinzurichten,

damit er sich vom Staube erhebe und durch Cultur zu edleren Naturen empor schwinge. Es ist daher eine ganz falsche, des Menschen selbst unwürdige, Vorstellung von der natürlichen Bestimmung desselben, wenn man meint, daß er seine bereits errungene Cultur aufgeben und zur ursprünglichen Rohheit (die man fälschlich Naturstand nennt) zurückkehren müsse, wenn er jener Bestimmung gemäß leben wolle. Immer weiter streben soll er vielmehr, damit er nicht auf halbem Wege stehen bleibe. Die Natur hat aber auch schon durch die Übel, die sie mit der Halbcultur verknüpft hat, dafür gesorgt, daß der Mensch nicht stets, wenn auch vielleicht hier und dort lange Zeit, auf dieser Stufe stehen bleiben kann.

Anmerkung 2.

Daß höchst mögliches Wohlseyn oder Glückseligkeit die natürliche Bestimmung des Menschen sey, ist eine Behauptung, welcher die Erfahrung offenbar widerstreitet. Denn wie vieles thut die Natur nicht, wodurch unser Wohlseyn gestört wird! Aber eben dadurch zwingt sie uns zur Cultur, indem sie uns nöthigt, unsere Kräfte anzustrengen und über die Mittel nachzudenken, jenen zerstörenden Einflüssen vorzubeugen oder sie zu mildern. Für unser Wohlseyn würde die Natur weit besser gesorgt haben, wenn sie uns auf der einen Seite weniger empfindlich und verletzbar, und auf der anderen durch recht bestimmte Instincte in unserer ganzen Thätigkeit geleitet hätte. Hierzu kommt, daß die Glückseligkeit in der Vorstellung der Menschen unendlich mannigfaltig ist und daher die Natur, wenn sie auch wollte, durch ihre allgemeine Gesetzmäßigkeit die Menschen gar nicht zur Glückseligkeit führen könn-

te. Glückseligkeit als solche ist daher etwas ganz Schimärisches, durchaus Unerreichbares *). Aber, sagt man, die Natur gab uns ja den Trieb nach Wohlseyn und befriedigt ihn auch durch so mannigfaltige Genüsse. Allerdings! nur folgt daraus weiter nichts, als daß dieser Trieb eben auch ein Mittel sey, wodurch uns die Natur zur Cultur führt. Denn ohne Cultur kann der Mensch weder die allgemeinen in der Natur liegenden Bedingungen seines Wohlseyns ausfindig machen, noch die Hindernisse desselben entfernen. Die Herbeyschaffung und Zubereitung seiner Nahrungsmittel, Kleider, Wohnungen, Arzeneyen u. s. w., die Beschützung seines Lebens und Eigenthums gegen wilde Thiere, Feuer, Wasser u. s. w. alles dieses fordert Cultur. Auf diese also müssen alle Anstalten der Natur, selbst die, welche sich zunächst auf unser Wohl und Wehe beziehen, in einem physisch-teleologischen Systeme bezogen werden.

Anmerkung 3.

Wenn wir hier den Menschen physisch-teleologisch als letzten Zweck der Natur betrachten, so ist eigentlich bloß von demjenigen die Rede, wohin die Natur nach ihren Gesetzen den Menschen als Naturwesen führt. Wenn wir nun ferner behaupten, daß die Natur den Menschen zur Cultur führe, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, wozu denn

*) Vergl. Fund. §. 80. Anm. 3. und §. 84. Anm. 5. wo auch der Unterschied zwischen Glückseligkeit und Seligkeit, die gar nicht zum Physischen gehört, aus einander gesetzt ist.

diese Cultur selbst dienen, d. h. was der cultivirte Mensch für einen noch höheren Zweck realisiren solle. Diese Frage aber kann in einer physischen Teleologie gar nicht beantwortet werden, sondern gehört in die ethische (§. 96. Anm.). Diese Frage setzt nähmlich voraus, daß die Vernunft uns einen Zweck vorhalte, welcher der absolut höchste sey, und zu welchem sich die gesammte Natur zugleich mit dem Menschen als Naturwesen nur als Mittel verhalte, also ein Endzweck schlechthin. Daß es einen solchen gebe, lehrt schon die Grundlehre (Fund. §. 83.). Das Weitere darüber aber lehrt die practische Philosophie.

Der angewandten Erkenntnißlehre

zweyter Abschnitt.

Metaphysik der übersinnlichen Natur oder höhere Metaphysik.

§. 150.

Die metaphysische Naturforschung, wie ferne sie bloß auf die sinnliche Natur gerichtet ist, befriedigt die speculirende Vernunft nicht, weil innerhalb dieser Natur alles Wahrnehmbare relativ und bedingt, mithin endlich und beschränkt ist. Sie erhebt sich daher mit ihren Ideen zu einer übersinnlichen Natur, in welcher sie das Absolute und Unbedingte zu finden hofft. Indem sie nun die durch jene Ideen gedachten Dinge als wirkliche Erkenntnißobjecte behandelt und unter dieser Voraussetzung die rein metaphysischen Begriffe und Grundsätze auf dieselben anwendet, so versucht sie eine Metaphysik der übersinnlichen Natur zu entwerfen, die da-

her von uns mit Recht zur angewandten Metaphysik gerechnet wird (§. 93.).

§. 151.

Da aber alles, was als übersinnlich gedacht wird, bloßes Noumen und deßhalb keine Erkenntniß desselben im eigentlichen und strengen Sinne möglich ist (§. 91. Anm.): so bleibt der speculirenden Vernunft, die sich nicht mehr anmaßen will, als sie zu leisten vermag, in dieser Hinsicht nichts weiter übrig, als ihre eigenen Speculationen kritisch zu untersuchen, d. h. diejenigen metaphysischen Dogmen und Systeme, auf welche die Vernunft geführt wird, wenn sie übersinnliche Dinge als angebliche Erkenntnißobjecte behandelt, ihrem Gehalte nach zu prüfen und zu würdigen.

Anmerkung.

Da die menschliche Vernunft von jeher über dasjenige speculirt hat, was jenseits der Gränzen aller Erfahrung liegt, über Gottheit, Anfang des Universums, künftiges Leben, Geisterwelt u. s. w. so sind dadurch eine Menge metaphysischer Lehrmeinungen und Lehrgebäude entstanden, auf welche sich die Metaphysik als Erkenntnißlehre allerdings einlassen muß. Sie kann sich aber nur soferne darauf einlassen, als es der in der Grundlehre vorgezeichneten echten Philosophirmethode gemäß ist (Fund. §. 119.). Sie wird daher jene Dogmen und Systeme nach eben derselben

Methode prüfen und würdigen müssen, um die Gültigkeit derselben zu beurtheilen. Die Hauptfrage wird folglich immer seyn: Ist von diesem oder jenem Gegenstande eine wahre Erkenntniß aus bestimmten und gewissen Principien möglich? Sollte sich nun diese Frage nicht bejahend beantworten lassen, so wird sich die Vernunft darum nicht dem Skepticisme Preis geben und alles Übersinnliche bezweifeln oder verläugnen, wohl wissend, daß selbst ihre practischen Ideen und Forderungen auf das Übersinnliche hindeuten. Der Zweck einer kritischen Metaphysik der übersinnlichen Natur wird vielmehr seyn, durch Vernichtung einer eiteln Speculation den im Innersten des Menschen so tief gewurzelten Glauben an das Übersinnliche gegen diejenigen Zweifel in Schutz zu nehmen, welche eben auch von Seiten der Speculation aus Mißverstande dagegen erhoben worden sind. Indem also die Vernunft durch Philosophiren über das Übersinnliche einsehen lernt, daß sie auf alles angemaßte Wissen in Ansehung desselben Verzicht leisten müsse, wird sie desto leichter einer anderweiten, festern und zuverläßigern, Überzeugung Raum geben können.

§. 152.

Da es drey Hauptideen der reinen theoretischen Vernunft gibt (§. 91.), nähmlich 1) die Idee von der menschlichen Seele als einem absoluten Subjecte oder einer einfachen Substanz, 2) die Idee vom Weltall als einem absoluten Objecte oder einem totalen Inbegriffe

des in Raum und Zeit zwar Existirenden, aber nicht in seiner Totalität Erscheinenden, 3) die Idee von der Gottheit als einem absoluten Urgrunde alles Subjectiven und Objectiven oder einem allerrealesten Wesen: so zerfällt die Metaphysik der übersinnlichen Natur wieder in drey besondere Hauptstücke, welche metaphysische Psychologie, Kosmologie und Theologie heißen.

Der höheren Metaphysik

erstes Hauptstück.

Metaphysische Psychologie.

§. 153.

Die metaphysische Psychologie oder rationale Seelenlehre unterscheidet sich von der empirischen, welche einen Theil der Anthropologie ausmacht (Fund. §. 132. Anm.), dadurch, daß sie die menschliche Seele nicht, wie diese, als einen Gegenstand des inneren Sinnes oder der Erfahrung (animus phaenomenon), sondern als ein bloßes Vernunftobject (animus noumenon) betrachtet, indem sie von der Vorstellung eines denkenden Wesens überhaupt ausgeht und daraus allein ihre Lehrsätze a priori abzuleiten sucht.

Anmerkung.

Der Satz: Ich denke oder ich bin ein denkendes Wesen, ist es eigentlich, auf welchem die ganze metaphysische Seelenlehre ruhen soll.

Nun drückt zwar dieser Satz eine unbezweifelte Thatsache des Bewußtseyns aus, ist folglich unmittelbar gewiß, und wurde daher auch der Logik als einer Lehre von den Regeln des Denkens zum Grunde gelegt (Log. §. 13.); allein er sagt nichts über die Beschaffenheit des denkenden Subjectes an sich aus. Daher werden alle Sätze der metaphysischen Seelenlehre, welche darüber Auskunft geben sollen, nur durch Paralogismen aus jenem Satze abgeleitet werden können (Log. §. 115.).

§. 154.

Der ganze Inhalt der metaphysischen Seelenlehre läßt sich in folgende Hauptsätze zusammen fassen: Das Ich, welches denkt und die menschliche Seele genannt wird, ist eine Substanz, und zwar eine einfache, zu allen Zeiten numerisch-identische, und mit einem organischen Körper (durch welchen sie auch mit den übrigen Gegenständen im Raume in Verbindung steht) verbundene Substanz, woraus dann ferner die Unkörperlichkeit (immaterialitas), Geistigkeit (spiritualitas) Unzerstörbarkeit (incorruptibilitas) und Unsterblichkeit (immortalitas) der menschlichen Seele gefolgert wird.

§. 155.

Daß das Denkende in uns an und für sich betrachtet eine Substanz sey, scheint daraus zu folgen, daß es sich selbst bey allem Den-

ken als Subject, nicht aber als bloßes Prädicat eines anderen Dinges vorstellt. Allein da dieses Vorstellen keine beharrliche Anschauung von einem denkenden Subjecte, sondern ein bloßer Gedanke ist, der alle unsere übrigen Vorstellungen begleitet, so kann auch daraus die Substantialität der Seele nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Dadurch verlieren aber auch alle übrigen Sätze der metaphysischen Seelenlehre ihre Gültigkeit.

Anmerkung 1.

Wenn der Begriff der Substantialität auf etwas dergestalt bezogen werden soll, daß es als ein reales Object erkannt werde, so muß mir dasselbe als ein solches durch eine beharrliche Anschauung gegeben seyn (§. 46 und 81.), d. h. ich muß etwas wahrnehmen, was die Zeit durch ein bestimmtes Quantum anschaulicher und empfindbarer Realität erfüllt. Dieß findet aber bloß in Ansehung der äußeren Gegenstände oder der Dinge im Raume statt. Im inneren Sinne ist alles in einem beständigen Wechsel begriffen, so daß es Zustände gibt, in welchen selbst alle Gedanken und mit ihnen das Ich-denke, welches sie sonst begleitet, verschwindet. Es ist also zwar richtig, daß, wenn Gedanken überhaupt in meinem Bewußtseyn vorkommen, alle mit dem Ich-denke verknüpft sind, d. h. daß ich mich derselben als meiner Gedanken bewußt bin, daß ich sie also alle auf mich selbst als Subject beziehe, mithin mich im Denken nie als Prädicat eines anderen Dinges betrachte. Aber daraus folgt nicht schlußrecht, daß

ich, bloß als denkendes Wesen betrachtet, ein für sich selbst bestehendes Ding oder eine Substanz sey, indem ich von mir selbst als einem bloß denkenden Wesen gar keine beharrliche Anschauung habe. Der Beweis für die Substantialität der Seele würde also syllogistisch ausgedrückt als ein Zweydeutigkeitsschluß (sophisma amphiboliae, und zwar als fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter — Log. §. 116. Anm. Nr. 2.) auf folgende Art erscheinen:

Was bloß als Subject vorgestellt (angeschaut und gedacht) wird, ist Substanz:

Nun wird das Denkende in mir bloß als Subject vorgestellt (gedacht);

Also ist es Substanz.

Im Obersatze wird nähmlich das Vorstellen so genommen, daß es nicht bloß das Denken, sondern zugleich das Anschauen bedeutet (also secundum quid), im Untersatze aber so, daß es bloß das Denken anzeigt (also simpliciter).

Anmerkung 2.

Hieraus folgt von selbst, daß auch alle übrigen Lehrsätze der rationalen Psychologie nicht minder grundlos sind, weil sie sich alle auf die vorausgesetzte Substantialität der Seele beziehen. Daß nähmlich das Ich, welches denkt, bey jedem Denken nur als Einheit, nicht als eine Vielheit von Subjecten gedacht werde, leidet keinen Zweifel. Aber daß dieses logisch einfache Subject darum auch real einfach, d. h. eine einfache Substanz sey, folgt daraus nicht. Ferner ist es gewiß, daß ich alles Mannigfaltige, dessen ich mir im Denken nach und nach bewußt werde,

in einem und demselben Bewußtseyn zusammen fasse, weil ich diese Gedanken sonst nicht meine Gedanken nennen könnte. Aber es folgt nicht aus dieser bloß qualitativen Einheit (Einerleyheit des Bewußtseyns der Gedanken) eine quantitative (Einerleyheit des denkenden Dinges als eines realen Objectes), mithin keine numerische Identität des Denkenden, wozu eine fortdauernde Anschauung von ihm als einem und demselben Dinge nöthig seyn würde. Endlich ist es unbezweifelt, daß ich mich als denkendes Wesen von allen Dingen außer mir und selbst von meinem Körper unterscheide. Daß aber ohne einen solchen Körper und äußere ihn umgebende Gegenstände ich als denkendes Wesen oder andere mir ähnliche denkende Wesen existiren können, folgt daraus ganz und gar nicht. Was wir in Gedanken trennen, ist darum nicht auch in der Wirklichkeit trennbar, so daß Eines ohne das Andere für sich bestehen könnte.

§. 156.

Die Annahme, daß die Seele ein einfaches, von aller Materie wesentlich verschiedenes, bloß geistiges Wesen sey, heißt der Immaterialism oder Spiritualism. So wie nun die Unerweislichkeit derselben schon aus der bisherigen Untersuchung erhellet, so sind auch die empirischen Gründe dafür, welche von dem steten Flusse und der großen Mannigfaltigkeit der körperlichen Theile hergenommen sind, als wodurch die Identität des Bewußtseyns und das Verglei-

chen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen aufgehoben werden soll, wenn man nicht eine besondere einfache Substanz als Princip jenes Bewußtseyns und dieser Functionen annehme, von keiner Bedeutung. Denn wie eine solche Substanz sich ihrer selbst bewußt seyn, und gegebene Vorstellungen vergleichen, trennen und verbinden könne, ist eben so unbegreiflich.

Anmerkung.

Da durch das Ein- und Ausathmen der Luft, den Genuß und die Verarbeitung der Nahrungsmittel, Einsaugungen und Ausdünstungen, und andere Umstände immerfort gewisse Stoffe mit dem Körper vereinigt und von demselben getrennt werden, so ist es gewiß, daß jeder Mensch nach einer Reihe von Jahren einen ganz anderen und gleichsam neuen Körper erhält. Wie wäre nun, fragt der Spiritualist, bey diesem steten Flusse körperlicher Theile ein und dasselbe Bewußtseyn in uns möglich, wie könnten wir uns immerfort als dasselbe Individuum, als dieselbe Person denken, wenn nicht ein geistiges, jenem Flusse nicht unterworfenes Wesen in uns wohnte? — Hierauf kann man zuvörderst mit dem bekannten Non liquet antworten, welches hier um so gültiger ist, da der Spiritualist dasselbe antworten muß, wenn man ihn fragt, wie ein Ding sich seiner selbst bewußt seyn könne. Sodann aber könnte man auch sagen, daß, da die Veränderung unseres Körpers nicht auf einmahl, sondern allmählig und unmerklich geschehe, indem die neuen Theile nach und nach an die Stelle der alten treten, und nun

durch ihr Verhältniß zu den übrigen dieselben Bestimmungen annehmen, welche den abgegangenen zukamen, allerdings in dem inneren Sinne durch den äußeren, der die Veränderung nicht wahrnimmt, die Vorstellung von der Identität des Subjects veranlaßt werden könne, welche Identität dann freylich nur scheinbar wäre, indem sie auf der natürlichen Täuschung beruhte, dasjenige für dasselbe zu halten, was uns mit denselben Bestimmungen erscheint. — Was den zweyten Grund betrifft, so ist es freylich wahr, daß die Theile unseres Körpers sehr mannigfaltig sind, und einige derselben ziemlich weit aus einander liegen. Wenn aber deßhalb wieder gefragt wird, wie bey dieser Mannigfaltigkeit und Entfernung der Körpertheile das Vergleichen, Trennen und Verbinden unserer Vorstellungen ohne ein einfaches geistiges Princip dieser Functionen statt finden könne, so kann zuvörderst wieder unser Nichtwissen eingestanden, sodann aber bemerkt werden, daß vermöge der Organisation dennoch in jener Mannigfaltigkeit Einheit und bey jener Entfernung innige Verbindung statt finde, wodurch dann jener Grund sein Hauptmoment verliert. — Übrigens ist es bekannt, daß, wenn die Alten die Seele einfach nannten, sie darunter nicht jene absolute Einfachheit oder völlige Unkörperlichkeit verstanden, deren Begriff zuerst Des Cartes, der Stifter des immaterialistischen oder spiritualistischen Systems, entwickelt hat, sondern eine bloß relative oder comparative, nähmlich die Unvermischtheit des Seelenwesens mit heterogenen Theilen, so daß z. B. einige die Seele für ein reines Feuer, andere für reinen Äther u. s. w. hielten.

§. 157.

Die Annahme, daß es gar kein von der Materie verschiedenes Princip geistiger Thätigkeiten im Menschen gebe, sondern alle Functionen, welche man der Seele beylege, eigentlich Functionen des Körpers seyen, heißt der Materialism oder Antispiritualism, läßt sich aber eben so wenig durch allgemeingültige Gründe rechtfertigen, als die entgegen gesetzte Behauptung. Denn da sich die inneren Gemüthsthätigkeiten aus der erkennbaren Beschaffenheit der Materie, sowohl der rohen als der organischen, keines Wegs erklären lassen, so können weder die zweydeutigen Erfahrungen, welche die Abhängigkeit jener Thätigkeiten vom Körper darthun, noch die allgemeinen Räsonnements, wodurch man den Materialism zu unterstützen gesucht hat, als haltbare Stützen dieses Systems angesehen werden.

Anmerkung.

Wenn die Materialisten es versuchten, Denken, Wollen, und andere Gemüthsthätigkeiten aus den Eigenschaften der Materie (Ausgedehntheit, Beweglichkeit u. d.) zu erklären, so mußte ein so eitles Bestreben nothwendig mißlingen. Diese Eigenschaften beziehen sich lediglich auf den Raum und werden durch den äußeren Sinn wahrgenommen. Jene Thätigkeiten aber sind nichts Ausgedehntes, Beweg-

liches u. d., beziehen sich nur auf die Zeit und können nur vom inneren Sinn aufgefaßt werden. Eine solche Ungleichartigkeit der Erscheinungen aber macht uns die Ableitung dieser aus jenen unmöglich. — Beruft sich aber der Materialist auf Erfahrungen, woraus die Abhängigkeit der Gemüthsthätigkeiten vom Körper erhellet (z. B. daß die Gemüthskräfte mit den Jahren zu- und abnehmen — Gesundheit und Krankheit ihre Energie heben und unterdrücken — Temperament, als Folge der körperlichen Constitution, Clima, Nahrungsmittel und andere dergleichen Umstände einen so starken Einfluß darauf haben u. s. w.): so muß der Spiritualist diese Erfahrungen freylich zugeben, kann sie aber auch als zweydeutige Thatsachen (data ambigua) für seine Annahme erklären, indem er entgegnet, daß, wo inniger Zusammenhang statt finde, auch Abhängigkeit statt finden müsse, mithin aus jenen Erfahrungen ohne Sprung im Schließen gar nicht gefolgert werden könne, daß der Körper das alleinige Princip der Gemüthsthätigkeiten sey, besonders da weder die rohe Materie noch alle organische Körper Spuren solcher Thätigkeiten zeigen. — Noch weniger haben endlich für den Materialism folgende allgemeine Räsonnements einige Beweiskraft: Man dürfe die Dinge in der Welt nicht ohne Grund vervielfältigen (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda) — Gott oder die Natur habe ja wohl auch eine denkende und wollende Maschine hervorbringen können — die Annahme zweyer Thätigkeitsprincipien im Menschen verwickle in mancherley Schwierigkeiten u. d. m. Denn der Spiritualist kann darauf erwidern, daß die Unerklärbarkeit der Gemüths-

thätigkeiten aus dem Materiellen für ihn ein hinlänglicher Grund jener Annahme sey, daß um eben dieses Grundes willen auch jene Möglichkeit zu bezweifeln sey, und die bloße Möglichkeit noch keine Wirklichkeit beweise, daß der Materialism in noch größere Schwierigkeiten verwickle, und was dergleichen Für und Wider mehr sind, womit sich Materialisten und Spiritualisten seit so langer Zeit ohne irgend einen entscheidenden Sieg bekämpft haben. — Übrigens ist der Unterschied zwischen groben und feinem Materialisme von keiner Bedeutung. Denn es ist völlig einerley, ob man den Körper selbst (überhaupt oder auch einzelne gröbere und sichtbare Theile desselben, als Gehirn, Herz u. d.) oder eine im Körper befindliche und ihn durchdringende, feinere und unsichtbare, Materie als Princip der sogenannten geistigen Thätigkeiten des Menschen annehme.

§. 158.

Die Annahme zweyer Thätigkeitsprincipien im Menschen heißt (psychologischer) Dualism. So ferne man nun das Wesen derselben als Dinge an sich zu bestimmen wagt, indem man annimmt, daß das eine Princip materiell, das andere immateriell, und so der Mensch ein aus zwey entgegen gesetzten Dingen, Körper und Geist, zusammen gesetztes Ding sey — ist der Dualism transcendent; denn er überschreitet die Gränzen einer gesetzmäßigen Erkenntniß und läßt sich auf keine Weise durch Erfahrung rechtfertigen (§. 156.).

So ferne man aber Leib und Seele bloß als Erscheinungen unterscheidet, so daß jener als Gegenstand des äußeren Sinnes auch als Princip der äußeren, und diese als Gegenstand des inneren Sinnes auch als Princip der inneren Thätigkeiten des Menschen betrachtet wird, übrigens aber dahin gestellt seyn läßt, wie beyde als Dinge an sich beschaffen seyn mögen, und ob nicht vielleicht dieser doppelten Erscheinung ein gemeinschaftliches höheres Princip zum Grund liege — ist der Dualism empirisch-kritisch; denn er hält sich bloß an dasjenige, was Erfahrung und Kritik des Erkenntnißvermögens gemeinschaftlich lehren (§. 13. nebst den Anm.).

Anmerkung.

Jenen Dualism kann man auch den metaphysisch-psychologischen, diesen den empirisch-psychologischen oder den anthropologischen nennen; denn die Anthropologie als empirische Menschenkunde unterscheidet mit vollem Rechte Leib und Seele am Menschen, und gründet selbst ihre Haupteintheilung auf diesen Unterschied, indem sie in die Lehren vom menschlichen Leibe (Somatologie), von der menschlichen Seele (Psychologie) und von beyden in Verbindung, oder vom Menschen im Ganzen, betrachtet (Anthropologie im engeren Sinne) zerfällt (Fund. §. 132. Anm.). Der anthropologische Dualism bedient sich daher auch bloß der Ausdrücke: Leib und Seele, zur Bezeichnung jenes Unterschiedes, und

überläßt die Ausdrücke: Körper und Geist, dem metaphysischen. Denn obgleich diese Ausdrücke häufig vom Sprachgebrauche mit jenen vertauscht werden, so sind sie doch keinesweges identisch in ihrer Bedeutung. Auch haben fast alle gebildete Sprachen, wenn sie auch Körper und Leib mit Einem Worte ausdrücken, doch verschiedene Wörter für Geist und Seele (z. B. πνευμα, spiritus, ψυχη, anima).

§. 159.

Dem Dualisme steht entgegen der Monism, welcher nur Ein Thätigkeitsprincip annimmt. Dieser ist entweder spiritualistisch, oder materialistisch, je nachdem er dieses Eine Princip für Geist oder Körper hält. Der spiritualistische Monism ist wieder entweder egoistisch oder pluralistisch, je nachdem ein solcher Monist entweder nur das Daseyn der eigenen geistigen Substanz, oder das Daseyn mehrerer solcher Substanzen behauptet. Jener metaphysische oder speculative Egoism aber darf nicht mit dem ethischen oder moralischen verwechselt werden, welcher sich auf das Practische bezieht, und deßhalb nicht hierher gehört. Der materialistische Monism ist entweder allgemein oder besonder, je nachdem ein solcher Monist entweder das Daseyn geistiger Wesen überhaupt, oder nur das Daseyn eines geistigen Thätigkeitsprincips im Menschen läugnet. Die Ver-

wandtschaft dieser psychologischen Systeme mit den Systemen des Idealismes und Realismes leuchtet von selbst ein (Fund. §. 63 — 66.).

§. 160.

Die metaphysischen Psychologen haben als transcendente Dualisten über Seele und Leib und deren Verhältniß zu einander noch mancherley Fragen aufgeworfen, die größten Theils nur Producte einer speculativen Neugierde und als solche auch nicht beantwortlich sind. Sie betreffen nähmlich 1) den Ursprung der Seele oder den Anfang ihres Daseyns und Wirkens überhaupt, 2) die Gemeinschaft derselben mit dem Leibe oder ihr Daseyn und Wirken im gegenwärtigen Leben, 3) die Fortdauer der Seele oder ihr Daseyn und Wirken nach dem Tode.

§. 161.

Die Frage wegen des Ursprungs der Seele hat eigentlich folgenden Sinn: Hat das denkende Subject, ehe es nach seiner gegenwärtigen Art der Sinnlichkeit etwas Aeußeres als seinen Leib anschaute, entweder auf die nähmliche Art nur unter anderen Umständen, oder auf eine ganz andere Art, oder gar nicht existirt, und

wie ist es zur gegenwärtigen Existenz gelangt? — Die Unmöglichkeit einer Antwort auf diese Frage leuchtet schon aus der Frage selbst ein, da wir von einer anderweiten Art der Existenz nichts wissen und von dem Entstehen eines denkenden Wesens uns nicht einmahl irgend einen bestimmten Begriff machen können.

Anmerkung.

Auf obige Frage und deren verschiedene Beantwortungen beziehen sich folgende Sectennahmen, die wir hier nur kurz andeuten wollen: Creatianer, welche die menschliche Seele von Gott hervorgebracht werden (also per creationem divinam entstehen) lassen — Tradutianer, welche sie durch die Zeugung von den Ältern auf die Kinder übergehen (also per traducem s. traductionem — ungefähr so wie die Flamme eines Lichtes ein anderes Licht entzündet — entstehen) lassen — Präexistentianer, welche ihr ein Daseyn vor der Geburt des Menschen (praeexistentia) beylegen und sie dann in den menschlichen Leib eingeführt werden lassen (per inducem s. inductionem); daher der Nahme Indutianer, und andere solche Sectennahmen mehr, als Concretianer (per concretionem) u. s. w. Als eine besonders merkwürdige Art der Präexistentianer aber sind die Metempsychosisten zu betrachten, welche die schon vorhandene Seele aus einem organischen Körper in den anderen übergehen lassen (μετεμψυχωσις, migratio animarum, Seelenwanderung) und zwar entweder aufwärts (migratio ascendens

— aus unvollkommeneren thierischen Leibern in den menschlichen und von da in noch vollkommenere Leiber auf anderen Weltkörpern) oder im Kreise (migratio per orbem — aus einem menschlichen Leib in den anderen) oder abwärts (migratio descendens — aus ehemahligen feineren, ätherischen Leibern zur Strafe für Vergehungen in menschliche und bey zunehmender Verschuldung in anderweite thierische). — Hierher gehört auch noch die verwandte Frage, ob die Seelen ursprünglich (ehe sie durch die Verbindung mit dem Körper und dessen äußere Lage modificirt wurden) gleich oder verschieden waren — eine Frage, die nicht anders als die obige beantwortet werden kann.

§. 162.

Die Frage wegen der Gemeinschaft des Leibes und der Seele (commercium animi et corporis) hat folgenden Sinn: Wie geht es zu, daß die Bestimmungen der Seele und des Leibes einander so genau entsprechen, daß gewisse Veränderungen des einen Theiles immer mit gewissen einstimmigen Veränderungen des anderen Theiles zusammen treffen? — Zur Beantwortung derselben hat man folgende drey Hypothesen ersonnen: 1) Gott nehme von den Veränderungen, welche in einem von beyden Theilen entstehen, Gelegenheit oder werde dadurch veranlaßt, die denselben entsprechenden Veränderungen im anderen Theile hervorzubrin-

gen. 2) Gott habe beyde Theile ursprünglich zu einer durchaus harmonischen Reihe von Veränderungen bestimmt, so daß die beyderseitigen Veränderungen zusammen treffen, ungeachtet sie sich unabhängig von einander nach eigenen Gesetzen entwickeln (wie das Schlagen und Zeigen zweyer Uhren stets zusammen treffen würde, wenn sie gleich gestellt würden und einen vollkommen gleichen Gang behielten, ungeachtet keine Uhr die andere bestimmte). 3) Beyde Theile wirken auf einander ein, so daß jeder die, seinen eigenen entsprechenden, Bestimmungen des anderen unmittelbar durch sich selbst hervorbringe. Diese Hypothesen nennt man daher die Systeme der gelegenheitlichen oder veranlassenden Ursachen (caussarum occasionalium), der vorherbestimmten Einstimmung (harmoniae praestabilitae) und des natürlichen Einflusses (influxus physici). Es ist aber keine derselben befriedigend.

Anmerkung 1.

Die ersten beyden Hypothesen heben alle reale Gemeinschaft zwischen Leib und Seele auf, und setzen an deren Stelle eine ideale, indem die Gottheit entweder jedes Mahl gelegentlich oder auf einmahl ursprünglich die Harmonie zwischen beyden bewirken soll. Man ruft also gleichsam einen Deus ex machina

zu Hülfe, um den Knoten zu lösen, und setzt dadurch eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der anderen. Die in diesen Systemen angenommenen Erklärungsgründe sind demnach völlig unerweislich und transcendent. Man würde auch nicht darauf gefallen seyn, wenn man nicht vorher die in Gemeinschaft stehenden Dinge, Leib und Seele, so gedacht hätte, daß man keine reale Gemeinschaft zwischen ihnen annehmen konnte. Denn wie sollte auf ein immaterielles, unausgedehntes, unbewegliches Wesen ein materielles, ausgedehntes, bewegliches, und umgekehrt, wirken? — Nach der dritten Hypothese wird eine reale Gemeinschaft des Leibes und der Seele nur schlechtweg gesetzt, aber nicht erklärt, und wenn dabey nach dem metaphysischen Dualisme dieselbe Voraussetzung, wie bey den anderen Hypothesen, zum Grunde gelegt wird, so kann man sich nicht einmahl die Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft vorstellen. Da hingegen der anthropologische Dualism Leib und Seele bloß als Erscheinungen betrachtet, und beyde *insoferne* gleichartig sind, so läßt sich zwischen dem Äußeren und Inneren des Menschen wohl eine wechselseitige Bestimmbarkeit denken, obgleich auf eine nähere Erklärung dieses Causalzusammenhangs Verzicht geleistet werden muß (§. 158.).

Anmerkung 2.

Außer jenen drey Hypothesen gibt es zwar noch einige; sie sind aber als bloße Modificationen jener von keiner Erheblichkeit. So nahm Des Cartes nicht das (ihm oft fälschlich zugeschriebene, aber erst von Malebranche erfundene) System der gelegenheitlichen Ursachen, sondern das des Beyfan-

des (systema assistentiae) an, nach welchem die Seele nur die Richtung der körperlichen Bewegung nach ihrer Willkühr zu leiten vermag, im übrigen aber des göttlichen Beystandes bedarf; welche Hypothese schon ihrer Inconsequenz wegen verwerflich ist, und eben deßhalb auch von den Schülern des Carteſius in das allerdings consequentere System der gelegenheitlichen Ursachen verwandelt wurde. — Das Leibnitzische System der prästabilirten Harmonie (eine Folge seiner Monadologie, §. 85. Anm. 3.). nahmen Einige (z. B. der P. Tournemin) nur zur Hälfte an, nähmlich in Ansehung der Seele, welche zwar den Körper bestimme, aber nicht von diesem bestimmt werde, sondern die den Körperveränderungen entsprechenden inneren Bestimmungen in sich selbst vermöge einer prästabilirten Harmonie mit dem Körper entwickle; durch welches Halbiren aber die Hypothese ebenfalls inconsequent wird. — Endlich haben einige Anhänger des dritten Systems eine feinere Materie erdichtet, welche die Seele zunächst als eine unsichtbare (beym Sterben auch mit entwischende) Hülle umgebe und wodurch die Einwirkung des Leibes und der Seele auf einander während des Lebens (so wie nach dem Tode die Gemeinschaft der Seelen unter einander oder wohl gar auch mit den Lebendigen) vermittelt werde, so daß sie zwar nicht unmittelbar aber doch mittelbar einander gegenseitig bestimmten. Allein außerdem, daß dieß bloße Erdichtung ist, so wird auch dadurch der physische Einfluß nicht im mindesten denkbarer. Die Materie, sie sey auch noch so fein, ist und bleibt Materie. Ob also die als immateriell gedachte Seele mit einer feineren oder gröberen

Materie in unmittelbarer Verbindung stehe, ist völlig einerley. *)

Anmerkung 3.

Verwandt mit der Frage nach der Gemeinschaft der Seele und des Leibes ist die nach dem Sitze der Seele (sedes animae). Als metaphysische Frage hat dieselbe in der That keinen vernünftigen Sinn. Denn hält man die Seele für ein immaterielles Ding, so kann sie keinen Sitz (Ort im Raume) haben, man möchte sich denselben auch noch so klein denken. (Als mathematischen Punct ihn zu denken, wäre ganz ungereimt, da dieser weiter nichts ist, als die Gränze der Linie). Denkt man aber die Seele bloß als Erscheinung des inneren Sinnes, so kann wieder nicht von ihrem Sitze die Rede seyn, weil dieser Ausdruck immer auf etwas Räumliches, auf Objecte des äußeren Sinnes, hinweist. Soll hingegen die obige Frage physisch verstanden werden, so daß Sitz der Seele nichts weiter als die organische Bedingung der Sensibilität bedeute, so gehört die Beantwortung jener Frage in die Physiologie des menschlichen Körpers. Alsdann kann man wohl das Gehirn als das nächste Seelenorgan betrachten und dieses bild-

*) Die Erklärung des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele vermittelst einer feineren Materie ist fast eben so ungereimt, als die Erklärung des Zusammenhangs zwischen den Theilchen der Körper vermittelst eines Kütts oder Leims, oder vermittelst gewisser Häckchen und Ringe, dergleichen sonst manche Physiker annahmen, und wobey die Frage nach dem Zusammenhange ebenfalls immer wiederkehrt.

lich den Sitz der Seele nennen. Nur muß man sich dann auch vor solchen ungereimten Fragen hüthen, wie folgende: Ob, wenn die Seele eines Menschen in das Gehirn eines Stiers und die Seele eines Stiers in das Gehirn eines Menschen versetzt würde, jene vernünftig und diese vernunftlos bleiben, oder beyde ihren inneren Charakter umtauschen würden. Denn dadurch versetzt man sich selbst aus dem Gebiethe des empirischen Forschens in die Region des transcendenten Träumens.

§. 163.

Wenn die Frage wegen der Fortdauer oder Unsterblichkeit der Seele bloß in speculativer Hinsicht aufgeworfen wird, so hat sie folgende Bedeutung: Wird das denkende Subject, wenn die gegenwärtige Art seiner sinnlichen Existenz aufgehört hat, entweder auf die nähmliche Art nur unter anderen Umständen, oder auf eine ganz andere Art, oder gar nicht mehr existiren? Da aber die Seele als Erscheinung des inneren Sinnes durch den Tod aufhört, eben dieß zu seyn, und da wir von derselben in irgend einer anderen Hinsicht keine Erkenntniß haben, so ist offenbar, daß über die Unsterblichkeit der Seele theoretisch kein allgemein gültiges Urtheil begründet werden könne.

Anmerkung.

Zwar hat man aus der Immaterialität der Seele ihre Unzerstörbarkeit und aus dieser wieder ihre Un-

sterblichkeit gefolgert (§. 154.) und so eine recht bündige Demonstration der letzten zu geben versucht. Allein das Unglück dabey ist, das erstlich die vorausgesetzte Immaterialität der Seele selbst unerweislich (§. 155 und 156.), und zweytens zu viel daraus gefolgert ist. Es ist nähmlich eine unläugbare Erfahrung, daß unser Bewußtseyn und die damit verknüpfte Gemüthsthätigkeit mancherley Grade zuläßt und daß es Zustände gibt, wo beydes ganz aufgehört zu haben scheint. Wenn also auch die Seele als einfache Substanz nicht durch Zertheilung aufgelöst oder zerstört werden könnte, so bliebe doch immer noch die Möglichkeit einer allmähligen Abnahme des Bewußtseyns und Nachlassung aller Seelenkräfte übrig, wodurch jene einfache Substanz nach der Trennung von dem organischen Körper als der äußeren Bedingung ihrer Wirksamkeit in diesem Leben so elanguesciren könnte, daß dieses Verschwinden der Vernichtung völlig gleich wäre. Es müßte also noch bewiesen werden, daß nach der angeblichen Trennung der Seele vom Körper jene volles Bewußtseyn und ungeschwächte Wirksamkeit behielte oder wohl gar, weil sie nun gleichsam aus ihrem ehemahligen Kerker entronnen sey, in dieser Hinsicht noch gewönne, zu welchem Beweise aber sich wohl kein zulängliches Princip möchte finden lassen. Denn wenn man bloß sagt, es sey nicht wahrscheinlich, daß eine solche Elanguescenz statt finden oder Gott sie zulassen werde, so heißt dieß nichts anderes als incertum per aeque incertum probare (Log. §. 133. Anm. 1.).

§. 164.

Wenn hingegen die Frage wegen der Un-

sterblichkeit in practischer Hinsicht aufgeworfen wird, so hat sie diese Bedeutung: Ist es vernunftmäßig, an ein durch keine Zeitgränze bedingtes Seyn und Wirken des Menschen als eines moralischen Wesens, ungeachtet seiner physischen Auflösung in der Sinnenwelt, zu glauben? — Daß nun diese Frage bejaht werden müsse, lehrt schon die Grundlehre (Fund. §. 84.). Die Frage ist dann nicht mehr ein speculatives Problem, sondern eine practische Aufgabe, nähmlich stets mit der gewissen Zuversicht zu handeln, daß ein unendlicher Fortschritt im Guten möglich sey, mithin sein Herz immerdar zum Uebersinnlichen zu erheben und folglich sich selbst unsterblich zu machen, d. h. schon hier und jetzt in einer Welt zu leben, wo kein Wechsel von Entstehen und Vergehen ist — in der Ideenwelt.

Anmerkung.

Nach dieser Ansicht von der Unsterblichkeit fallen nothwendig alle Fragen wegen des Zustandes der Seele nach dem Tode als unnütze Producte einer kindischen Neugier, und alle darauf gegebene Antworten als unerweisliche Hypothesen oder vielmehr als leere Träumereyen weg, z. B. ob die Seele gleich nach dem Tode ihr volles Bewußtseyn habe und erhalte, oder ob sie in eine Art von Schlaf falle und wie lange dieser Zustand dauern werde — ob

sie körperlos bleibe oder eine Art von Körper (ein Quasi-corpus, wie Epikur seinen Göttern beylegte) mitnehme, oder einen neuen (vielleicht wohl gar den alten, nur verjüngt und verschönert, wieder) empfange — wo sie sich nach dem Tode aufhalten möge — ob sie noch Antheil an den Angelegenheiten dieses Lebens nehme — ob sie ehemahlige Verbindungen fortsetzen (eine Art von Wiedererkennung und Wiedervereinigung der Menschen in jenem Leben statt finden) werde u. s. w.

§. 165.

Was endlich die Verwandlung oder Erhebung der metaphysischen Seelenlehre in eine Geisterlehre (pneumatologia) betrifft, um nach bloßen Analogien und allerhand willkührlichen Voraussetzungen die Beschaffenheit, Wirkungsart und Verhältnisse geistiger Wesen überhaupt zu erforschen, so können daraus nur eitle Einbildungen hervorgehen, die oft den Fieberträumen ähnlich sehen und noch öfter zu Schwärmereyen und Betrügereyen Anlaß geben.

Anmerkung.

Alle die Fragen also: Gibt es reine (körperlose) Geister? können sie einen Körper beliebig annehmen? wie theilen sie einander ihre Gedanken mit? können sie auf die menschliche Seele einwirken? können sie (und als Geister oder geisterähnliche Wesen auch die Seelen der Verstorbenen) den auf der Erde lebenden Menschen erscheinen? u. s. w — müssen aus dem Gebiethe der Philosophie gänzlich verwiesen werden.

Sollte aber jemand Thatsachen anführen, um diese Fragen zu entscheiden, mithin auf historischem Wege zu solchen überschwenglichen Einsichten gelangen wollen, so wird ihm erstlich obliegen, die Thatsachen selbst gehörig zu verificiren, und dann zweytens zu zeigen, daß man gültig so schließen könne: Ich oder Andere haben etwas Außerordentliches, was wir uns gar nicht nach dem natürlichen und gesetzmäßigen Zusammenhange der Erscheinungen erklären können, gesehen, gehört u. s. w. (vielleicht auch nur schlafend oder wachend geträumt) — Also ist mir ein Wesen aus der Geisterwelt erschienen. So lange diese beyden unabweislichen Forderungen nicht erfüllt sind — und sie werden nie erfüllt werden — so lange muß die Philosophie alle Erzählungen von Geistererscheinungen (sollten sie auch von Doctoren der Philosophie herkommen) als Ammenmährchen unbedingt verwerfen, und die kahle Berufung auf den Shakespearschen Ausspruch, daß vieles im Himmel und auf Erden seyn oder geschehen möge, wovon sich die Philosophie nichts träumen lasse, geradezu von der Hand weisen. Denn die Philosophie soll nicht träumen.

Der höheren Metaphysik

zweytes Hauptstück.

Metaphysische Kosmologie.

§. 166.

Die metaphysische Kosmologie oder rationale Weltlehre unterscheidet sich von der empirischen, welche einen Theil der Physik ausmacht, dadurch, daß sie die Welt nicht, wie diese, als einen Gegenstand des äußeren Sinnes oder der Erfahrung (mundus sensibilis s. phaenomenon), sondern als ein bloßes Vernunftobject (mundus intelligibilis s. noumenon) betrachtet, jedoch so, daß sie unter dieser Welt nicht etwa einen Inbegriff übersinnlicher Dinge (eine übersinnliche Welt, die auch intelligibel ist), sondern den absoluten Inbegriff der in Raum und Zeit selbst existirenden, mithin sinnlichen Dinge versteht. Ob nähmlich gleich diese Dinge zum Theil erscheinen, so werden sie doch in der metaphysischen Kosmologie nicht in dieser Qualität als

Sinnenwelt, sondern in ihrer unbedingten Totalität, mithin als Vernunftwelt erwogen. Eben dadurch unterscheidet sie sich also auch von der Naturphilosophie als einer Metaphysik der sinnlichen Natur (§. 94.).

§. 167.

Indem nun die Vernunft über die Welt in dieser Hinsicht speculirt, so verwandelt sie die cosmologische Idee (§. 91.) in ein zur Erkenntniß gegebenes Object, und sucht das Unbedingte oder Absolute in den verschiedenen Reihen der Welterscheinungen auf, bey welchen eine Unterordnung von Bedingungen statt findet, indem sie die Totalität dieser Reihen als zur Erkenntniß gegeben betrachtet. Dadurch verwickelt sie sich aber in einen Widerstreit mit sich selbst. Denn das Absolute oder Unbedingte in dem Relativen oder Bedingten suchen, eine Menge von erscheinenden Dingen in Gedanken in ein nicht erscheinendes Ganze verwandeln und dann über dieses Ganze nach Gesetzen reflectiren, die nur für erscheinende Dinge gültig sind, ist ein Widerspruch, dessen Entwickelung selbst wieder auf lauter Widersprüche führen muß.

Anmerkung.

Daß die Vernunft sich selbst in Widersprüche verwickeln könne: bestätigt die Erfahrung leider nur zu sehr. Dem consequentesten Denker begegnet wohl zuweilen so ein Unfall. Es darf uns also überhaupt nicht wundern, wenn wir hier in der metaphysischen Kosmologie auf einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst stoßen und in der Folge andere daraus hervorgehende Widersprüche entdecken werden. Aber eine Antinomie der reinen Vernunft dürfte dieser Widerstreit doch wohl nicht schicklich genannt werden; denn das würde so viel bedeuten, als wenn die Gesetze oder Principien der reinen Vernunft selbst einen Widerstreit enthielten, oder sich selbst widerstritten *). Wie sollte aber dann eine Aufhebung dieses Widerstreits möglich seyn, die doch nur durch die Vernunft selbst bewirkt werden kann? Müßte nicht der zügelloseste Skepticism die unausbleibliche Folge der Entdeckung desselben seyn? In der reinen Vernunft selbst liegt nicht Gesetzwidrigkeit oder Gesetzesstreit (αντινομια), sondern in dem Gebrauche der Vernunft unter gewissen einschränkenden Bedingungen,

*) In Kant's Krit. d. rein. Vern. S. 434. wird Antinomie ausdrücklich durch Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft erklärt. Vielleicht hat eben jenes Wort und diese Erklärung zu so manchen falschen Beurtheilungen der Kritik und vornähmlich des die kosmologischen Verirrungen der Vernunft betreffenden Abschnitts derselben veranlaßt — eines Abschnitts, der vielleicht die am besten ausgeführte Parthie der ganzen Kritik ist.

denen die menschliche Vernunft in allen Subjecten durch die Natur der Sinnlichkeit unterworfen ist. Es muß daher die Vernunft durch ihre eigene Energie (durch Philosophiren) jene Einschränkungen erkennen und dadurch denjenigen Schein, woraus ein Widerstreit hervorgeht, wo nicht gänzlich vernichten, doch insoweit auflösen lernen, daß er nicht weiter zu irrigen oder wenigstens unerweislichen Behauptungen verleite.

§. 168.

Es gibt vier Reihen kosmologischer Bedingungen, in welchen die Speculation Totalität suchen kann, indem sie die Welt in ihrer Absolutheit als ein erkennbares Object nach den vier Hauptmomenten der Verstandescategorien betrachtet (§. 37—41.). In Ansehung der Quantität sieht sie auf die Zusammensetzung aller Erscheinungen in Raum und Zeit, wie ferne sie ein Ganzes überhaupt ausmachen — in Ansehung der Qualität auf das in Raum und Zeit erscheinende Materielle, wie ferne es ein theilbares Ganze ausmacht — in Ansehung der Relation auf die Entstehung der Erscheinungen in Raum und Zeit, wie ferne sie als Wirkungen von gewissen Ursachen abhängen — und in Ansehung der Modalität auf das Daseyn der Welterscheinungen überhaupt, wie fern es nothwendig oder zufällig seyn mag. Hieraus erge-

ben sich dann die vier Reihen kosmologischer Bedingungen, nähmlich eine Reihe von Bedingungen in der Zusammensetzung aller Welterscheinungen zu einem Ganzen — in der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung — in der Ableitung einzelner Erscheinungen von ihren Ursachen — und im Daseyn der Welterscheinungen überhaupt.

§. 169.

Indem nun die allgemeine kosmologische Idee von der absoluten oder unbedingten Totalität der in Raum und Zeit existirenden Dinge auf diese vier Bedingungsreihen bezogen wird, so entspringen daraus vier besondere kosmologische Ideen, welche man auch, da jede Idee ein Begriff der Vernunft ist, rationale Weltbegriffe nennen, und durch folgende Worte bezeichnen kann: Absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung aller Erscheinungen zu einem Ganzen überhaupt — absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung — absolute Vollständigkeit der Ableitung der Erscheinungen von einander — absolute Vollständigkeit des Inbegriffs der Erscheinungen in Ansehung seines Daseyns überhaupt.

§. 170.

Diese Begriffe, sobald dadurch die Welt

als ein erkennbares Object bestimmt werden soll, lösen sich von selbst in eben so viele Fragen auf, welche man kosmologische Probleme nennen kann, nähmlich:

1) Hat die Welt einen Anfang in der Zeit und Gränzen im Raume, oder ist sie in beyderley Hinsicht unendlich?

2) Bestehen die materiellen Substanzen in der Welt aus einer endlichen Menge von einfachen Theilen, oder sind sie aus unendlich vielen Theilen zusammen gesetzt, deren jeder selbst wieder zusammen gesetzt ist?

3) Gibt es in der Welt auch unbedingte (freye) Ursachen, oder sind alle Ursachen in der Welt bedingt (unfrey)?

4) Gibt es in Beziehung auf die Welt ein absolut nothwendiges Daseyn, oder ist alles Daseyn bloß zufällig?

Anmerkung.

Jede Reihe von Bedingungen (§. 77. nebst den Anmm.) läßt sich erstlich aufsteigend (regressive) oder absteigend (progressive) in Gedanken durchgehen. Das Aufsteigen aber oder der Rückgang interessirt die Speculation weit mehr, als das Absteigen oder der Fortgang, weil die Vernunft bey jedem gegebenen Gliede die vorhergehenden als Bedingungen der Möglichkeit des gegebenen voraussetzen muß, da hingegen die folgenden zur Möglichkeit desselben nicht im

mindesten erforderlich sind, vielmehr ganz und gar hinweg gedacht werden können. Es ist daher der Vernunft, wenn nicht besondere Rücksichten eintreten, gleichgültig, ob und wie weit man von einem gegebenen Gliede ab- oder vorwärts gehen könne; ob und wie weit man aber auf- oder rückwärts gehen könne, interessirt sie allerdings, sobald sie die Möglichkeit des gegebenen begreifen will. — Ferner kann man jede Reihe, indem man sie aufwärts durchgeht, als endlich oder unendlich vorstellen. Bey der endlichen denkt man nur das erste Glied als absolut oder unbedingt, bey der unendlichen aber die ganze Reihe selbst; denn da außer dem Ganzen keine anderweite Bedingung, durch welche es bedingt seyn könnte, noch gedacht werden kann, weil diese selbst mit zur Reihe gehören würde, so muß dann das Ganze selbst als absolut oder unbedingt angesehen werden. — Wenden wir nun dieses auf die kosmologischen Reihen an, so können wir 1) in Ansehung der Zusammensetzung der Erscheinungen in Zeit und Raum zu einem Ganzen in Zeit und Raum jede gegebene Zeit in der Reihe der Weltbegebenheiten (z. B. die Zeit, in der wir leben) als bedingt durch alle vorhergehenden Zeiten betrachten (denn diese mußten erst verflossen seyn, ehe die gegebene eintreten konnte) und fragen, ob es in der Reihe der Weltbegebenheiten ein erstes Glied, d. h. einen bestimmten Anfang der Welt gebe oder nicht, mithin die Reihe endlich oder unendlich sey. Eben so können die Weltkörper nach allen Seiten des Universums hin als Reihen von Bedingungen bildend angesehen werden, indem jeder gegebene Raum (z. B. der unseres Sonnensystems) durch den nächsten begränzt

und so fern auch bedingt wird. Nun ist es zwar wegen der Gleichzeitigkeit aller Räume gleichgültig, ob man das Durchgehen dieser Räume in Gedanken als Auf- oder Absteigen ansehen will. Indessen, wenn man sich vorstellt, daß man von irgend einem gegebenen Weltkörper (z. B. unserer Sonne) übergehe zu anderen, und so das Weltall in Gedanken gleichsam durchmißt, so kann man diese Handlung ebenfalls als ein Aufsteigen betrachten und demnach fragen, ob es in der Reihe der Weltkörper ein erstes Glied, d. h. eine bestimmte Gränze der Welt gebe oder nicht, mithin die Reihe endlich oder unendlich sey. 2) In Ansehung der Theilbarkeit eines gegebenen Ganzen in Zeit und Raum findet gleichfalls eine Reihe von Bedingungen statt. Denn das Ganze wird bey der Theilung als ein Bedingtes angesehen, dessen Bedingungen seine Theile sind, so daß jeder gegebene Theil wieder als ein Bedingtes erscheint, dessen höhere oder entferntere Bedingungen durch die Theilung gefunden werden sollen. Es entsteht also bey diesem Rückgange zu den Bedingungen des Ganzen die Frage, ob es in allen möglichen Reihen der Theile materieller Dinge in der Welt erste Glieder, d. h. einfache Theile gebe oder nicht, mithin die Reihen endlich oder unendlich seyen. 3) In Ansehung der Entstehung der Erscheinungen in Raum und Zeit machen Ursachen und Wirkungen eine unverkennbare Reihe von Bedingungen aus, die, wenn man von den Wirkungen zu den Ursachen übergeht, aufwärts durchgangen wird. Es kann also bey diesem Rückgange wieder gefragt werden, ob es in den Reihen von Wirkungen und Ursachen in der Welt erste Glieder, die eine Reihe schlechthin anfan-

gen, d. h. freywirkende Ursachen gebe oder nicht, mithin die Reihen endlich oder unendlich seyen. 4) In Ansehung des Daseyns der Welterscheinungen überhaupt kann man alle erscheinenden Dinge, so ferne sie als etwas Zufälliges (dessen Nichtseyn oder Anderssеyn möglich wäre) wahrgenommen werden, in eine einzige Reihe zufälliger Dinge zusammen fassen und fragen, ob es in Beziehung auf diese Reihe ein erstes Glied, das nicht zufällig sey, d. h. etwas Unbedingt-nothwendiges gebe, oder nicht, mithin die Reihe endlich oder unendlich sey. Auf alle diese Fragen sind nun offenbar wenigstens zwey Antworten möglich, die sich wie These und Antithese zu einander verhalten müssen. Es wird also zu untersuchen seyn, ob und was sich für oder wider jede dieser möglichen Antworten auf jene kosmologischen Probleme von Seiten der Speculation ausfindig machen lasse. Die Darstellung dieses Für und Wider kann die kosmologische Antithetik genannt werden.

§. 171.

Das erste kosmologische Problem (§. 170.), bey dessen Auflösung die Speculation auf Widersprüche stößt, sie mag einen Weltanfang und eine Weltgränze oder eine anfangs- und gränzenlose Welt annehmen, muß dahin entschieden werden, daß die Welt als ein absolutes Ganze von uns gar nicht erkannt werden könne, eben dieselbe aber als Erscheinung sich in unbestimmbare Weite hinaus protendire und extendire.

Anmerkung 1.

Daß die Welt der Zeit und dem Raume nach endlich sey, scheint daraus zu erhellen, daß eine anfangslose Welt eine abgelaufene Ewigkeit, d. h. eine verflossene unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge voraus setzt. Da aber die Unendlichkeit einer Reihe eben darin besteht, daß sie durch successive Synthese niemahls vollendet seyn kann, so führt die Annahme einer anfangslosen Welt auf einen Widerspruch. Eine gränzenlose Welt aber wäre ein unendliches gegebenes Ganze von zugleichseyenden Dingen. Da nun ein solches Ganze nicht durch Anschauung umfaßt werden kann, weil es nicht innerhalb gewisser Gränzen gegeben ist, so könnte es nicht anders gedacht werden, als durch successive Synthese seiner Theile, d. h. indem wir die coexistirenden Dinge in Gedanken durchzählten. Zur successiven Synthese der Theile einer gränzenlosen Welt würde aber eine unendliche Zeit gehören, weil die Menge der coexistirenden Dinge eine unendliche Zahl ausmachte. Da es nun widersprechend ist, zu denken, daß in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge eine unendliche Zeit nach und nach verflossen wäre (welches man doch denken müßte, wenn man sich eine gränzenlose Welt in ihrer Totalität vorstellen wollte): so führt auch die Annahme einer gränzenlosen Welt auf einen Widerspruch.

Anmerkung 2.

Daß aber die Welt der Zeit und dem Raume nach unendlich sey, scheint daraus zu erhellen, daß ein Anfang der Welt eine leere Zeit, d. h. eine Zeit, worin die Welt nicht war, voraus setzt. Da

nun die Welt in irgend einem Theile der leeren Zeit nicht entstehen konnte, wenn kein Grund da war, warum sie vielmehr in diesem und nicht in einem früheren oder späteren Theile der Zeit entstand, kein Theil einer leeren Zeit aber irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns vor einem anderen voraus hat, so führt die Annahme eines Weltanfangs auf einen Widerspruch. Und wenn die Welt Gränzen im Raume haben sollte, so müßte jenseits dieser Gränzen ein Raum seyn, der nichts enthielte, d. h. sie befände sich in einem leeren Raume, der selbst nicht begränzt wäre, mithin stände sie in einem Verhältnisse zum leeren Raume. Da es nun widersprechend ist, ein Ding, außer welchem nichts ist, nähmlich die allesumfassende Welt, in einem Verhältnisse zum leeren Raume zu denken (weil der Raum an und für sich betrachtet nichts ist und als leer betrachtet auch nichts in ihm ist, mithin jenes Verhältniß eine Relation ohne Korrelat seyn würde): so führt auch die Annahme einer Weltgränze auf einen Widerspruch.

Anmerkung 3.

Dieser Widerstreit entsteht lediglich dadurch, daß man die Welt als ein absolutes Ganze betrachtet und dann fragt, ob dieses Ganze endlich oder unendlich sey. Da aber dann die Welt nicht mehr als ein wahrnehmbares Object, sondern als ein Ding an sich gedacht wird, so kann man auf dieselbe weder das Prädicat der Endlichkeit noch das der Unendlichkeit beziehen. Denn diese Prädicate gründen sich auf unsere Vorstellung von Raum und Zeit, mithin auf unsere Anschauungsweise gegebener Objecte. Wo nun die Bedingung wegfällt, unter welcher al-

lein wir eines von zwey entgegen gesetzten Prädicaten auf ein Denkobject beziehen könnten, da fällt auch diese Beziehung selbst, mithin auch der Streit über diese Beziehung weg. Sobald wir aber die Welt, so wie sie uns in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, mithin als Erscheinung betrachten, so ist sie uns nie in ihrer Totalität, sondern bloß theilweise gegeben. Daher ist die Quantität der Welt in Raum und Zeit für uns völlig unbestimmbar und es findet in Ansehung derselben ein Aufsteigen ins Unbestimmte (§. 77. Anm. 2.) statt, d. h. wir mögen in Erforschung der frühesten Weltbegebenheiten und Aufsuchung der entferntesten Weltkörper noch so weit gehen, so werden wir nie eine erste Begebenheit, durch welche die Welt selbst entstanden wäre, noch einen ersten (oder letzten) Körper, mit welchem die Welt selbst anhöbe (oder endete), antreffen, sondern es werden uns immerfort neue Gegenstände in Zeit und Raum zu entdecken übrig bleiben. Ja wenn auch irgendwann alle Nachrichten von Begebenheiten und irgendwo alle Wahrnehmungen von Körpern aufhörten, so würde daraus ohne einen gewaltigen Sprung im Schließen kein Weltanfang und keine Weltgränze geschlossen werden können.

§. 172.

Das zweyte kosmologische Problem (§. 170.), bey dessen Auflösung die speculirende Vernunft sich in Widersprüche verwickelt, sie mag eine endliche Menge von einfachen Theilen der Körper in der Welt oder eine unendliche Menge von Theilen,

die immerfort zusammen gesetzt sind, annehmen, muß dahin entschieden werden, daß ein materielles Ding in der Welt in Ansehung seiner Theile als ein absolutes Ganze von uns gar nicht erkannt werden könne, eben dasselbe aber als Erscheinung ins Unendliche theilbar sey, ohne doch jemahls eine unendliche Menge von Theilen zu geben.

Anmerkung 1.

Daß die materiellen Substanzen in der Welt aus einer endlichen Menge von einfachen Theilen bestehen, scheint daraus zu erhellen, daß die Zusammensetzung bloß ein zufälliges und veränderliches Verhältniß der Dinge ist, welches man wenigstens in Gedanken aufheben kann. Es würden also, wenn es nichts Einfaches gäbe, durch Aufhebung der Zusammensetzung der Dinge die Dinge selbst mit aufgehoben werden, d. h. es würde gar nichts übrig bleiben, was durch Zusammensetzung in Verhältniß zu einander treten könnte. Nun gibt es aber doch zusammen gesetzte Dinge in der Welt, und die Welt besteht der Wahrnehmung zu folge aus lauter solchen Dingen. Also würde es widersprechend seyn, zusammen gesetzte Dinge anzunehmen und dennoch einfache Dinge zu läugnen.

Anmerkung 2.

Daß aber die materiellen Substanzen in der Welt aus einer unendlichen Menge von Theilen, deren keiner einfach ist, bestehen, scheint daraus zu erhellen, daß jedes zusammen gesetzte Ding einen Raum einnimmt, mithin aus eben so vielen Theilen bestehen

muß, als der Raum selbst, den es einnimmt. Da nun der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern immer fort aus kleineren Räumen besteht, der mathematische Punct aber nicht einen bestimmten Theil des Raumes, sondern nur die Gränze eines solchen bedeutet, so müßte man bey Voraussetzung einfacher Theile der materiellen Dinge im Raume annehmen, daß diese Theile ebenfalls einen Raum einnähmen, d. h. ein Mannigfaltiges außer und neben einander oder anderweite Theile enthielten, welches widersprechend wäre.

Anmerkung 3.

Dieser Widerstreit entsteht lediglich dadurch, daß man jedes materielle oder zusammen gesetzte Ding in der Welt als ein absolutes Ganze betrachtet und dann fragt, ob dieses Ganze aus einer endlichen Menge von Theilen, deren jeder an sich betrachtet einfach, oder aus einer unendlichen Menge von Theilen, deren jeder an sich betrachtet wieder zusammen gesetzt sey, bestehe. Diese Prädicate aber können auf ein einzelnes Ding in der Welt an sich betrachtet eben so wenig als auf das Weltganze aus demselben Grunde bezogen werden (§. 171. Anm. 3.). Der Streit über diese Beziehung fällt also ebenfalls weg. Wenn wir hingegen ein materielles oder zusammen gesetztes Ding in der Welt als Erscheinung betrachten, so kann es zwar als ein einzelnes Ding auch als ein Ganzes angeschaut werden, aber diese Anschauung bezieht sich nicht zugleich auf seine Theile, da diese vor der Theilung noch nicht in ihrer Einzelheit wahr genommen werden, sondern sie erscheinen erst selbst als einzelne und so fern auch als ganze Dinge nach geschehener Theilung. Es

findet daher zwar bey der Theilung eines gegebenen materiellen Ganzen ein Aufsteigen ins Unendliche (§. 77. Anm. 2.) statt, d. h. wir mögen ein zusammen gesetztes Ding in der Welt noch so lange und noch so fein zertheilen, so bleibt jeder Theil ein zusammen gesetztes Ding, wenn auch unsere Organe zur Wahrnehmung und Darstellung anderweiter Theile nicht mehr zureichen sollten. Aber darum besteht doch jenes Ganze nicht aus unendlich vielen solchen Theilen, weil durch die Theilung, so weit sie auch fortgesetzt werde, immer nur eine bestimmte Zahl von Theilen entsteht (§. 115.)

§. 173.

Das dritte kosmologische Problem (§. 170.), bey dessen Auflösung die Speculation, sie mag Caussalität durch Freyheit oder bloße Naturursachen in der Welt annehmen, auf Widersprüche geführt wird, ist so zu entscheiden, daß zwar alles, was in der Welt geschieht, so fern es erscheint, von Naturursachen abhange, die Handlungen moralischer Wesen aber, so ferne sie einen intelligibeln Charakter haben, zugleich als frey angenommen werden können, wenn diese Annahme practisch nothwendig seyn sollte.

Anmerkung 1.

Daß es außer den Naturursachen in der Welt auch Caussalität durch Freyheit geben müsse, scheint daraus zu erhellen, daß es bey Voraussetzung

bloßer Naturursachen in den mannigfaltigen Reihen von Ursachen und Wirkungen in der Welt nirgends ein erstes Glied gäbe, indem dann jede wirkende Ursache immer wieder auf eine anderweite vorhergehende Ursache zurück wiese, durch welche sie zum Handeln bestimmt wurde, ohne sich selbst dazu bestimmen zu können. Wenn man sich aber eine vollständige Reihe von Ursachen und Wirkungen denken will, so muß es in dieser Reihe irgend eine hinreichende Ursache geben, weil sonst gar keine Wirkung erfolgen, mithin nichts in der Welt geschehen würde. Nun sind alle Naturursachen an und für sich betrachtet keine hinreichenden Ursachen, denn sie setzen zu ihrer Wirksamkeit immer fort eine anderweite Ursache derselben Art voraus. Also würde es widersprechend seyn, irgend eine hinreichend begründete Caussalreihe in der Welt annehmen, und doch keine freye, sich selbst mit absoluter Spontaneität zum Handeln bestimmende Ursache zulassen zu wollen.

Anmerkung 2.

Daß es aber keine freyen, sondern bloße Naturursachen in der Welt geben könne, scheint daraus zu erhellen, daß jedes Handeln anheben muß, jedes Anheben zu handeln aber in einen gewissen Zeitpunct fällt, mithin einen anderen Zeitpunct voraussetzt, wo das handelnde Subject sich in einem Zustande befand, da es noch nicht handelte. Wenn nun das handelnde Subject durch nichts in der vorhergehenden Zeit zum Handeln bestimmt würde, so würde es aus dem Zustande A (wo es nicht handelte) in den entgegen gesetzten B (wo es handelte) ohne alle Ursache übergehen, mithin ein Sprung geschehen, der die Ein-

heit der Erfahrung oder die Continuität aller Erscheinungen ganz und gar aufheben, folglich die Erfahrung selbst, die eine ununterbrochene ursachliche Verknüpfung der Dinge als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, unmöglich machen würde. Es würde also widersprechend seyn, eine Handlung als Gegenstand der Erfahrung betrachten und doch keine anderweite Erscheinung, worauf sie nothwendig erfolgte, voraussetzen zu wollen.

Anmerkung 3.

Dieser Widerstreit entsteht dadurch, daß man alle in der Welt handelnde Subjecte ohne Unterschied aus einem und demselben Gesichtspuncte betrachtet, nähmlich als bloße Naturwesen. Da es aber unter denselben auch Subjecte gibt, welche einen doppelten Charakter haben, einen physischen, wodurch sie der Sinnenwelt, und einen moralischen, wodurch sie einer höheren, bloß intelligibeln, Ordnung der Dinge angehören, so können auch beyde Behauptungen, nur in verschiedener Hinsicht, als zulässig angesehen werden. Alle handelnde Subjecte nähmlich müssen, so ferne sie zur Sinnenwelt gehören, auch den Gesetzen derselben unterworfen seyn, so daß deren Handlungen nach dem für jene Welt durchgängig gültigen Principe der Caussalität durch vorhergehende Ursachen bedingt, mithin nothwendig bestimmt sind. Wenn und wie fern aber gewisse handelnde Subjecte nicht zur Sinnenwelt gehören, dann und so ferne läßt es sich wenigstens als möglich denken, daß sie jenen Gesetzen nicht unterworfen seyen, sondern sich selbst Gesetze ihrer Handlungen und nach denselben aus eigener Machtvollkommenheit bestimmen. In dieser Rücksicht wür-

den sie als freye Wesen betrachtet werden können. Was aber den Grund betrifft, auf welchem die Überzeugung des Menschen beruht, daß er selbst ein solches Wesen sey, in dem Naturnothwendigkeit und Freyheit auf eine für ihn selbst unbegreifliche Weise vereinigt sind, so ist dieser bereits in der Grundlehre angezeigt worden (Fund. §. 82.). Hier sollte nur der Widerstreit, in welchen sich die Vernunft durch kosmologische Speculationen in Ansehung der Anwendung des Caussalitätsprincips auf die Erscheinungen verwickelt, dargestellt und gehoben werden. — Hieraus erhellet zugleich, daß sowohl der Determinism, welcher die als frey vorgestellten Handlungen der Menschen in jeder Hinsicht durch vorhergehende Naturursachen bestimmt seyn läßt, und daher eine sogenannte Freyheit der Nöthigung (libertas necessitatis) annimmt, als auch der Indeterminism oder Äquilibrism unstatthaft sey, welcher nur die in jeder Hinsicht von Bestimmungsgründen unabhängigen Handlungen der Menschen für frey erklärt und daher eine sogenannte Freyheit des Gleichgewichts (libertas aequilibrii — wo ein so vollkommenes Gleichgewicht der Bestimmungsgründe eintritt, daß sie sich, wie bey dem weiland berühmten Buridanschen Thiere, aufheben und gar nichts mehr zur Bestimmung übrig lassen) behauptet. Soll also in den von unserem Willen ausgehenden Handlungen Freyheit statt finden, so muß eine solche Handlung, ob sie gleich erscheint, und so ferne von Naturursachen abhängt, doch zugleich als intelligible und so ferne von Naturursachen unabhängige Handlung gedacht werden, so daß sich das handelnde Subject zu deren Vollziehung

nach moralischen Gesetzen selbst bestimme. Ob aber die Freyheit in Beziehung auf direct oder indirect entgegen gesetzte Handlungen statt finde (libertas contradictionis et contrarietatis), ist in Rücksicht der Frage wegen der Freyheit überhaupt gleichgültig. Denn das moralische Gesetz kann sowohl auf contradictorische als auf conträre Fälle bezogen werden. — Übrigens kann man diese kosmologische Untersuchung auch die metaphysisch-kosmologische Ätiologie nennen, um sie von der empirisch-kosmologischen Ätiologie zu unterscheiden, welche sich bloß mit den in der Welt wirkenden Naturursachen beschäftigt (§. 64. Anm.). Beyde sind besondere Ätiologien *).

§. 174.

Das vierte kosmologische Problem (§. 170.), bey dessen Auflösung die speculirende Vernunft sich gleichfalls in Widersprüche verwickelt, sie mag ein absolutnothwendiges Daseyn annehmen oder alles Daseyn für zufällig halten, ist so zu entscheiden, daß, obgleich alles sinnliche Daseyn zufällig ist, dennoch ein absolutnothwendiges Wesen, so fern es als intelligibel gedacht

*) Es war daher unrichtig, daß der Verfasser in seiner Encyclopädie der Wissenschaften (Thl. 1 §. 147.) der höheren Metaphysik vier Theile gab, nähmlich: Psychologie, Ätiologie, Kosmologie und Theologie; denn der zweyte ist im dritten enthalten.

wird, angenommen werden könne, wenn diese Annahme practisch nothwendig seyn sollte.

Anmerkung 1.

Daß zur Welt irgend etwas Absolutnothwendiges gehöre, scheint daraus zu erhellen, daß alles zufällige und veränderliche Daseyn, dergleichen den von uns wahrnehmbaren Dingen in der Welt zukommt, ein bedingtes, mithin unvollständiges Daseyn ist; denn es setzt ein anderes Daseyn als seine Bedingung voraus. Wäre nun dieses Daseyn wieder ein bedingtes und käme jeder möglichen Bedingung desselben immerfort nur ein solches Daseyn zu, so gäbe es überhaupt kein vollständiges Daseyn. Es setzt aber das Bedingte eine vollständige Bedingung seines Daseyns voraus, weil es sonst gar nicht da seyn könnte. Also würde es widersprechend seyn, zufällige und veränderliche Dinge in der Welt annehmen und doch kein schlechthin nothwendiges und unveränderliches Ding zulassen zu wollen, da nur in einem solchen der vollständige Grund alles Daseyns liegen kann.

Anmerkung 2.

Daß aber zur Welt nichts Absolutnothwendiges gehöre, scheint daraus zu erhellen, daß dasselbe entweder in oder außer der Welt existiren müßte. In der Welt, als Theil derselben, kann es nicht existiren, da in der Welt vermöge des Grundsatzes der Caussalität alles bedingt ist, mithin nur unter Voraussetzung einer anderweiten Bedingung seines Daseyns, folglich zufälliger Weise existirt. Ein Ding in der Welt und ein absolutnothwendiges Ding

sind also widersprechende Begriffe; daher können auch alle Dinge in der Welt zusammen genommen, oder die Welt selbst, nicht absolutnothwendig seyn, indem ein absolutnothwendiges Ding nicht aus lauter zufälligen Dingen zusammen gesetzt seyn kann. Ein Ding außer der Welt aber, als Ursache derselben gedacht, müßte, wie fern es, wie jede Ursache, in der Zeit anfinge zu wirken, ein Ding in der Zeit seyn, wäre also einer sinnlichen Bedingung in Ansehung seiner Wirksamkeit unterworfen, mithin ein Ding, das ohne Widerspruch nicht zugleich für absolutnothwendig gehalten werden könnte.

Anmerkung 3.

Dieser Widerstreit entsteht ebenfalls dadurch, daß man das Zufällige und das Absolutnothwendige ohne Unterschied aus einem und demselben Gesichtspuncte betrachtet, nähmlich als zur Erkenntniß gegebene Objecte. Allen Dingen in der Welt, soferne sie solche Objecte oder Erscheinungen sind, kommt allerdings nur ein zufälliges Daseyn zu; denn sie sind durchgängig bedingt und veränderlich in ihrem Daseyn. Dadurch wird aber das Absolutnothwendige nicht aufgehoben, sobald es nur nicht aus demselben Gesichtspuncte betrachtet wird. Denn wenn es der vollständige Grund alles zufälligen Daseyns seyn soll, so kann es in keiner Erfahrung gegeben seyn; mithin kann es weder seinem Daseyn noch seiner Handlungsweise nach erkannt werden. Folglich kann es auch weder als Theil der Welt innerhalb derselben (ens intramundanum) noch als Ursache der Welt außerhalb derselben (ens extramundanum) in irgend eine Erscheinungsreihe fallen. Es ist daher ein rein intelligibles Wesen, des-

sen Annahme auf gar keinem speculativen, sondern auf einem bloß practischen Grunde beruht, wie die Grundlehre zeigt (Fund. §. 84.).

§. 175.

Wenn wir demnach die Welt als ein erkennbares Object betrachten und behandeln wollen, so ist sie ein bloßer Inbegriff von Erscheinungen, wo in keiner von allen möglichen Reihen Vollständigkeit gegeben ist, weil wir bey allen unseren Wahrnehmungen an Bedingungen des Raumes und der Zeit gebunden sind. Das Absolute oder Unbedingte ist also bloß die Idee von einem unbekannten Etwas, welches der Vernunft zu suchen aufgegeben ist, gleichsam als ein Problem, das nie völlig gelöst werden kann, damit sie in keiner ihrer Bestrebungen (den theoretischen sowohl als den practischen) still stehe.

Anmerkung 1.

Sobald wir die Welt aus dem obigen Gesichtspuncte betrachten, so fallen auch alle übrigen transcendenten Fragen weg, welche man in Ansehung der Welt aufgeworfen hat, z. B. ob es mehr als Eine Welt gebe (kosmologischer Pluralism) und ob diese Welt die beste sey (kosmologischer Optimism). Was die erste Frage betrifft, so kann dieselbe zuvörderst den Sinn haben, ob es außer unserer Erde (die man auch zuweilen Welt nennt, z. B. die Welt umsegeln) noch mehrere ähnliche Weltkörper,

und außer dem Weltkörper-Systeme, zu welchem die Erde zunächst gehört (dem Sonnensysteme) oder demjenigen, zu welchem die Sonne zunächst gehört (der Milchstraße), noch mehrere ähnliche Systeme gebe. Diese Frage muß die Physik beantworten und sie läßt sich nach dem, was Beobachtungen und Schlüße in Ansehung des Weltgebäudes lehren, ohne allen Zweifel bejahen. Der Sinn jener ersten Frage kann aber auch der seyn: Gibt es in dem unendlichen Raume, den wir uns vorstellen, mehrere Systeme von Weltkörpern, die in gar keiner Verbindung mit einander stehen, sondern deren jedes ein völlig isolirtes Ganze von Erscheinungen für sich selbst ausmacht, die also durch den leeren Raum von einander getrennt seyn müßten? — Da nun bey dieser Frage eine Begränzung der für uns wahrnehmbaren Welt durch den leeren Raum angenommen wird, eine solche Annahme aber nicht zulässig ist (§. 171. nebst den Anm.): so muß diese Frage verneint und vielmehr angenommen werden, daß alle, auch die entferntesten Weltkörper und Weltkörper-Systeme mit dem unsrigen in Verbindung stehen und mit demselben ein Ganzes ausmachen, dessen Totalität aber für uns unerreichbar ist. — Was die zweyte Frage betrifft, so ist unstreitig das Einzige auch das Beste, so fern es mit keinem Anderen und Besseren verglichen werden kann. Wollte aber jemand behaupten, daß außer der Welt, wie sie jetzt besteht und eingerichtet ist, zwar noch viele andere möglich gewesen seyen, die Gottheit aber gerade diese als die beste ausgewählt habe, so würde er etwas behaupten, was er auf keinen Fall beweisen könnte, da es jenseits unserer Erkenntnißsphäre liegt;

und wenn er dann jene Behauptung auch zur Vertheidigung oder Rechtfertigung Gottes wegen des mannigfaltigen in der Welt befindlichen physischen und moralischen Übels (Theodicee) brauchen wollte, so würde er etwas unternehmen, dessen weder die Gottheit noch irgend ein echter Verehrer derselben bedarf.

Anmerkung 2.

Die Welt als ein Inbegriff von Objecten möglicher Erfahrung in gesetzlicher Verknüpfung heißt auch die Natur (in materialer Bedeutung). Was nicht zu jenen Objecten gehört, ist außer oder über der Natur. Was den Gesetzen der Natur gemäß geschieht, heißt natürlich oder eine natürliche Begebenheit (eventus naturalis), die Folge solcher Begebenheiten, der Lauf der Natur und die Gleichförmigkeit dieser Folge, die Ordnung der Natur. Was von dieser Ordnung abweicht, heißt außerordentlich, und wenn es den Gesetzen der Natur zu widerstreiten scheint, unnatürlich oder widernatürlich, übernatürlich aber, wenn man es gar von einer über die Natur erhabenen Caussalität abhängig denkt. Eine übernatürliche Begebenheit heißt auch ein Wunder im strengen Sinne (miraculum rigorosum); denn im weiteren Sinne wird auch schon jede außerordentliche Begebenheit so genannt. Die Möglichkeit eines Wunders zu läugnen würde eben so anmaßend seyn, als die Wirklichkeit desselben zu behaupten. Denn hierzu wäre erforderlich erstlich ein vollständiger historischer Beweis der Thatsache nach allen einzelnen Umständen, und zweytens

der philosophische Beweis, daß eine solche Erscheinung durch alle (bekannte und unbekannte) Naturkräfte nach Naturgesetzen nicht bewirkt werden konnte. Es ist daher Maxime der Vernunft, sofern sie nach Erkenntniß strebt, alles natürlich zu erklären, ohne doch alles zu verwerfen, was nicht so erklärt werden kann (§. 84. Anm. 3.).

Der höheren Metaphysik

drittes Hauptstück.

Metaphysische Theologie.

§. 176.

Die metaphysische Theologie ist eine rationale Gotteslehre in speculativer Bedeutung, d. h. eine Wissenschaft, welche darauf ausgeht, Gottes Daseyn, Eigenschaften und Werke aus theoretischen Principien zu erkennen. Sie steht demnach als rationale Gotteslehre überhaupt entgegen der statutarischen Gotteslehre (theologia positiva), welche Gott aus irgend einer Offenbarung zu erkennen sucht, als rationale Gotteslehre in speculativer Bedeutung aber der sittlichen Gotteslehre (theologia moralis s. ethicotheologia), welche eine rationale Theologie in practischer Bedeutung und also die zur practischen Philo-

sophie gehörige Religionslehre (eusebiologia) ist (Fund. §. 130.).

Anmerkung.

Man nannte sonst die metaphysische Gotteslehre auch eine natürliche (theologia naturalis). Dieser Ausdruck ist aber zweydeutig. Denn er kann sowohl als Gegensatz der positiven Theologie (wie man Naturrecht und positives Recht unterscheidet) als auch als Gegensatz der sittlichen Gotteslehre (wie man Naturgesetze und Sittengesetze unterscheidet) verstanden werden. Es läßt sich sogar jener Ausdruck auch auf einen bloßen Theil der metaphysischen Theologie, nähmlich auf die sogenannte Physikotheologie beziehen. Denn diese ist als Versuch einer Erkenntniß Gottes aus bloßer Naturbetrachtung recht eigentlich eine natürliche Gotteslehre. Wegen dieser Vieldeutigkeit des Ausdrucks ist es wohl besser, ihn ganz zu antiquiren.

§. 177.

Wenn die speculirende Vernunft in ihren kosmologischen Untersuchungen einmahl auf die Idee der unbedingten Nothwendigkeit geführt worden ist (§. 174.), so verbindet sie damit sehr natürlich die Idee der höchsten Vollkommenheit, indem sie jene Absolutheit unmöglich mit irgend einer Einschränkung oder Mangelhaftigkeit zusammen denken kann. Daraus ergibt sich denn die Idee eines absolutnothwendigen Inbegriffs aller Vollkommenheit oder Realität.

§. 178.

Sobald nun diese Idee objectivirt und individualisirt, d. h. als ein einzelner Erkenntnißgegenstand betrachtet wird, verwandelt sie sich in ein Ideal (ens ideae adaequatum), welches als Intelligenz, d. h. als vernünftiges und freyes Wesen gedacht, und so fort als erste Bedingung an die Spitze alles Bedingten gestellt, d. h. zum Urheber der von ihm selbst verschiedenen Welt erhoben wird. So bildet sich also der Gedanke eines Urwesens (ens originarium), eines Wesens der Wesen (ens entium), eines höchsten Wesens (ens summum), eines allervollkommensten Wesens (ens perfectissimum s. realissimum), welches die Sprache mit einem Worte Gott oder Gottheit (gleichsam das schlechthin Gute oder die absolute Gutheit in Person) nennt.

§. 179.

Auf dieses Wesen beziehen sich nun drey Hauptfragen der speculirenden Vernunft, welche man metaphysisch-theologische Probleme nennen kann, nähmlich:

1) Existirt ein solches Wesen?

2) Mit welchen Eigenschaften existirt es? und

3) Was hat es gewirkt und wirkt es noch

vermöge dieser Eigenschaften? Auf diese drey Probleme gründet sich die Eintheilung der metaphysischen Gotteslehre in die Lehre vom Daseyn (doctrina de existentia divina), von den Eigenschaften (doctrina de attributis divinis) und von den Werken Gottes (doctrina de operibus divinis).

Anmerkung.

Eine vierte Frage: Wie ist jenes Wesen zu verehren? gehört nicht hierher. Denn sie bedeutet eigentlich: Was haben wir in Rücksicht auf jenes Wesen zu thun? Sie ist also lediglich practisch und gehört daher in die Religionslehre. — Übrigens werden wir von obiger Eintheilung weiter keinen Gebrauch zu Unterabtheilungen machen, sondern die darauf sich beziehenden Untersuchungen in einem und demselben Hauptstücke fortlaufen lassen.

§. 180.

In Rücksicht auf jene drey Fragen gibt es zwey Hauptsysteme der metaphysischen Theologie, den Supernaturalism und den Naturalism. Der supernaturalistische Theolog (das letzte Wort nicht im gemeinen Sinne der Facultäten-Eintheilung, sondern philosophisch genommen) behauptet nähmlich, daß, da Gott ein übersinnliches Wesen sey, von welchem die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht einmahl oder höchstens nur

eine unbestimmte Idee bilden könne, der Mensch auf gar keinem natürlichen Wege zur Erkenntniß des Daseyns, der Eigenschaften und Werke Gottes gelangen könne, sondern Gott selbst ihm alles dieses offenbaren müsse und geoffenbart habe. Der naturalistische Theolog hingegen behauptet die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Erkenntniß des Daseyns, der Eigenschaften und Werke Gottes auf dem natürlichen Wege oder durch bloße Vernunft.

Anmerkung.

Der Supernaturalism kann wieder von dreyfacher Art seyn. Entweder nimmt er eine uranfängliche und nachher durch Überlieferung fortgepflanzte Offenbarung an (traditioneller Supernaturalism) — oder eine später geschehene, durch Wort und Schrift beurkundete Offenbarung (historischer oder diplomatischer Supernaturalism) — oder eine fortwährende, durch inneres Licht einzelnen Menschen noch jetzt zu Theil werdende Offenbarung (mystischer Supernaturalism). Oft combinirt sich auch die eine Art mit der anderen. Der Naturalism aber ist entweder rein, wenn er gar keine Offenbarung zuläßt, oder gemischt, wenn er sie zwar überhaupt zuläßt, aber nur nicht als nächste oder einzige Erkenntnißquelle in Ansehung des Göttlichen betrachtet. Der reine heißt auch Naturalism schlechtweg. — Man sieht nun leicht ein, daß der Supernaturalism sich eigentlich im Zirkel herum drehe. Denn er beruft sich in Ansehung der Überzeugung vom Daseyn Gottes u. s. w. auf die Offenbarung, da doch selbst die Möglichkeit der Annah-

me einer Offenbarung auf jener Überzeugung beruht. Über dieß kann er kein hinreichendes Unterscheidungsmerkmahl unmittelbarer Einwirkungen der Gottheit auf das menschliche Gemüth von anderen äußeren Einwirkungen oder von den eigenen inneren Gemüthshandlungen, besonders in gewissen exaltirten Zuständen, angeben. Endlich aber, wenn man ihm auch zugeben muß, daß Erkenntniß Gottes im eigentlichen und strengen Sinne für uns nach unseren natürlichen Anlagen nicht möglich sey, so folgert er doch hieraus zu viel und macht also auch einen Sprung im Schließen. Denn es folgt aus dieser Prämisse nur so viel, daß der Mensch in Ansehung des Göttlichen auf das Wissen verzichten und sich bey einem vernünftigen Glauben beruhigen müsse, mit welchem dann auch vielleicht ein wohlverstandener Offenbarungsglaube in Verbindung treten kann, wie die philosophische Religionslehre weiter zu untersuchen hat. Wenn nun dagegen der Naturalism auf das Wissen in diesem Puncte nicht verzichten will, so müssen wir ihn nothwendig in Ansehung seiner Ansprüche auf Erkenntniß göttlicher Dinge weiter hören, um zu vernehmen, wie er dieselben zu begründen suche.

§. 181.

Um zur Erkenntniß des Daseyns Gottes zu gelangen, hat der Naturalism mancherley Wege versucht. Er hat nähmlich vier Beweise für das Daseyn Gottes aufgestellt, und zwar 1) einen ontologischen, wo man aus bloßen Begriffen a priori das Daseyn eines allerrealesten Wesen folgert; 2) einen kos-

mologischen, wo man es aus der Zufälligkeit der Welt überhaupt folgert; 3) einen teleologischen, wo man es aus der Zweckmäßigkeit der Welt in Ansehung aller ihrer Theile folgert; und 4) einen historischen, wo man es aus der Uebereinstimmung aller Völker in Verehrung eines höchsten Wesens folgert. Den dritten Beweis nennt man auch den physikotheologischen und die abgesonderte wissenschaftliche Darstellung desselben Physikotheologie (§. 176. Anm.), wovon die Astrotheologie, Ichthyotheologie, Brontotheologie u. s. w. bloß einzelne Zweige sind, indem man gewisse Theile oder Erscheinungen der Natur (Gestirne, Fische, das Gewitter u. s. w.) auch abgesondert in teleologischer und physikotheologischer Hinsicht betrachten kann.

Anmerkung.

Da das sogenannte Argumentum e consensu populorum petitum von den ältesten Zeiten her zum Beweise des Daseyns Gottes gebraucht worden ist, und auch in neueren Zeiten Manche darauf noch ein gewisses Gewicht gelegt haben, so darf es in einer vollständigen Prüfung der Beweise für Gottes Daseyn nicht übergangen werden. Historisch aber kann dieser Beweis darum heißen, weil jene Übereinstimmung als eine Art von allgemeinem Zeugnisse anzusehen ist. Es muß also doch wenigstens untersucht werden, ob und

wie fern ein solches Zeugniß statt finde und Gültigkeit habe. Will man sich nun diese vier naturalistischen Beweise in Verbindung mit dem supernaturalistischen systematisch darstellen, so kann es auf folgende Art geschehen: Das Daseyn Gottes hat bewiesen werden sollen

I. supernaturalistisch — durch Offenbarung.

II. naturalistisch — unabhängig von der Offenbarung.

1) a priori — aus bloßen Begriffen — ontologisch oder rein rational.

2) a posteriori — aus Erfahrung.

a) in Verbindung mit jenen Begriffen oder empirisch-rational.

α) durch Berufung auf empirisches Daseyn der Dinge überhaupt als etwas Zufälliges betrachtet — kosmologisch.

β) durch Berufung auf empirisches Daseyn bestimmter Dinge als etwas Zweckmäßiges betrachtet — teleologisch oder physikotheologisch.

b) ohne Verbindung mit jenen Begriffen — aus bloßer Erfahrung — historisch.

Da übrigens der Glaube an Gott oder die religiöse Überzeugung von der Realität eines höchsten Princips der moralischen Weltordnung an und für sich versteht, indem er sich unabhängig von allen jenen angeblichen Beweisen für das Daseyn Gottes im menschlichen Gemüthe erzeugt und erhält (Fund. §. 84.): so können wir die Prüfung jener Beweise ganz frey und offen anstellen. Denn gesetzt auch, daß sie insgesammt zur theoretischen Begründung jener Über-

zeugung keine hinreichende Kraft hätten, so würde doch unsere Überzeugung selbst dadurch nicht im mindesten gefährdet (Log. §. 186. Anm. 2. Nr. 4.); vielmehr würde sie eben dadurch auch über alle von Zweifelsucht oder Bosheit dagegen ersonnene Scheingründe hinaus gerückt. Denn was überhaupt kein Gegenstand der Speculation ist, kann auch von der Speculation mit Recht weder bezweifelt noch geläugnet werden.

§. 182.

Beym ontologischen Beweise schließt man auf folgende Art: Der Begriff von Gott (die Idee eines höchsten oder vollkommensten Wesens) enthält keinen Widerspruch; also ist ein solches Wesen möglich. Nun gehört aber das Daseyn mit zu den Vollkommenheiten, die Gott vermöge jenes Begriffs zukommen. Mithin würde ein Widerspruch entstehen, wenn wir Gott das Daseyn, ohne welches jener Begriff nicht vollständig gedacht werden kann, absprechen wollten. Folglich ist ein solches Wesen wirklich, weil es möglich ist, d. h. es existirt nothwendig.

Anmerkung.

In diesem Beweise, welchen man auch den Cartesianischen nennt, ob er gleich schon vor Cartes durch Anselm von Canterbury aufgestellt wurde, folgert man erstlich aus der bloßen Widerspruchlosigkeit des Begriffes von Gott die Möglichkeit desselben überhaupt, obgleich daraus nur eine logische

Möglichkeit folgt (Log. §. 15. Anm. 2. und §. 22. Anm. 2.). Es iſt aber auch zweytens eine ganz falſche Behauptung, daß das Daſeyn mit zu den Vollkommenheiten gehöre, welche der Gottheit vermöge des Begriffs von ihr zukommen. Denn das Prädicat des Daſeyns oder der Wirklichkeit bedeutet gar keine Eigenſchaft oder Vollkommenheit irgend eines Dinges, ſondern eine bloße Beziehung desſelben mit allen ſeinen Eigenſchaften oder Vollkommenheiten auf unſer Erkenntnißvermögen, ein Verhältniß desſelben, wodurch es in unſeren Erkenntnißkreis tritt (§. 41. Anm. 2.). Wir denken daher ein Ding, von welchem wir ſagen: Es iſt, nicht als mit einer Vollkommenheit begabt, die es vorher nicht gehabt hätte, ſondern in einem bloßen Verhältniſſe zu uns ſelbſt als Denkenden. Und eben ſo, wenn wir von ihm ſagen: Es iſt nicht rauben wir ihm keine Vollkommenheit, ſondern heben nur jenes Verhältniß auf. Folglich entſteht auch kein Widerſpruch, wenn wir in einem Urtheile vom Subjecte: Gott, das Nichtſeyn prädiciren, weil das Gegentheil dieſes Prädicats nicht in dem bloßen Begriffe von Gott, wie in keinem anderen Begriffe von irgend einem Dinge, enthalten iſt. Widerſpruch entſteht nur dann, wenn ich das Subject ſetze und ein zu ihm nothwendig gehöriges Prädicat aufhebe (z. B. ein geometriſcher Körper iſt nicht ausgedehnt), aber nicht, wenn ich das Subject mit ſammt ſeinem Prädicate (nach dem Grundſatze: Sublata re tollitur etiam qualitas rei) aufhebe (z. B. ein geometriſcher Körper exiſtirt nicht). In dem ontologiſchen Beweiſe iſt alſo das, was bewieſen werden ſollte,

nur erbettelt oder erschlichen (petitio principii) — (Log. §. 133. Nr. 1. und Anm. 1.).

§. 183.

Beym kosmologischen Beweise schließt man auf folgende Art: Das Daseyn der Dinge in der Welt ist veränderlich, mithin zufällig; denn die Erfahrung zeigt uns einen beständigen Wechsel von Bestimmungen, ein fortwährendes Entstehen und Vergehen in der Sinnenwelt. Wenn nun irgend ein zufälliges Wesen existirt, so muß auch ein absolutnothwendiges Wesen existiren, weil nicht alles Existirende zufällig seyn kann, sondern etwas existiren muß, daß den vollständigen Grund seines eigenen sowohl als alles übrigen Daseyns enthält, indem es sonst überall keinen zureichenden Grund des Daseyns geben würde. Ein absolutnothwendiges Wesen muß aber als ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit gedacht werden, weil sich sonst gar nicht begreifen ließe, wie es den Grund seines eigenen und alles übrigen Daseyns enthalten könnte. Also existirt ein höchstes Wesen oder eine Gottheit nothwendiger Weise.

Anmerkung.

Dieser Beweis, welchen man auch das Argumentum a contingentia mundi nennt, ist eigentlich nur ein versteckter ontologischer. Denn man

bedient sich anfangs der Erfahrung nur, um auf den Begriff eines absolutnothwendigen Wesens überzugehen, und fragt dann, wie ein solches Wesen weiter zu denken sey. Nun nimmt man an, daß es ein allervollkommenstes Wesen seyn müsse. Man setzt also voraus, daß jedes absolutnothwendige Wesen auch ein allervollkommenstes sey. Ist nun dieser Satz richtig, so muß er sich wenigstens mit verminderter Quantität umkehren (Log. §. 98. Anm. 2.), mithin in den Satz verwandeln lassen: Einige allervollkommenste Wesen sind absolutnothwendige Wesen. Da aber ein solches Wesen vor dem anderen die absolute Nothwendigkeit im Daseyn nicht voraus haben könnte, weil sonst dieses weniger vollkommen wäre, so müßte man auch mit einfacher Umkehrung sagen können: Jedes allervollkommenste Wesen ist zugleich ein absolutnothwendiges Wesen. Man müßte also schon aus dem bloßen Begriffe eines solchen Wesens auf sein Daseyn schließen können, wie es im ontologischen Beweise, obwohl fälschlich, geschieht. Also fällt der zweyte Beweis mit dem ersten. Hierzu kommt, daß in dem kosmologischen Beweise von dem Naturgesetze der Caussalität, das nur in Beziehung auf Erfahrungsgegenstände gültig ist, ein transcendenter Gebrauch gemacht wird, indem man dadurch ein absolutnothwendiges Wesen, was unter jenen Gegenständen gar nicht angetroffen werden kann, ausfindig zu machen sucht. Endlich täuscht sich auch die Vernunft selbst, wenn sie die Totalität aller Reihen von veränderlichen und zufälligen Dingen dadurch begriffen zu haben meint, daß sie zuletzt jedes Bedingte aufhebt

und etwas Unbedingtes denkt. Denn ein absolutnothwendiges Daseyn ist schlechterdings unbegreiflich; mithin begreift man eigentlich nichts, wenn man das zufällige Daseyn daraus erklären will.

§. 184.

Beym teleologischen oder physikotheologischen Beweise schließt man auf folgende Art: Die Welt enthält überall die deutlichsten Spuren einer bewundernswürdigen Zweckmäßigkeit, d. h. einer Anordnung und Verknüpfung der Dinge, vermöge welcher sie sich gegenseitig auf einander als Mittel und Zwecke beziehen. Diese Zweckmäßigkeit müssen wir als etwas Zufälliges beurtheilen, da sich nicht einsehen läßt, wie eine nach blinder Nothwendigkeit wirkende Natur so verschiedene Dinge auf so vielerley Weise zu so mannigfaltigen Zwecken vereinigen konnte. Sie müssen also durch ein vernünftiges Princip nach zum Grunde liegenden Ideen mit Freyheit hervor gebracht seyn, d. h. der Grund des Daseyns einer so zweckmäßigen Welt muß außerhalb derselben in einer oder mehreren Intelligenzen liegen. Mehrere anzunehmen ist kein Grund da; vielmehr gebiethet uns die Einheit oder vollkommene Zusammenstimmung aller uns bekannten Theile der Welt, nur ein einziges Wesen als Urheber derselben anzuneh-

men. Dieses Wesen aber muß absolutnothwendig seyn, weil die Welt um ihrer Zweckmäßigkeit willen als zufällig erscheint. Absolutnothwendig aber kann nur ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit seyn. Es existirt also nothwendig ein allervollkommenstes Wesen als Welturheber oder ein Gott.

Anmerkung.

Man sieht leicht ein, daß dieser Beweis, ob er gleich anfangs sich auf lauter bestimmte Erfahrungen (z. B. von dem Laufe der Gestirne, der Beschaffenheit und dem gegenseitigen Verhältnisse des Thierreichs, Pflanzenreichs u. s. w.) beruft, dennoch am Ende auf den kosmologischen und ontologischen Beweis hinausläuft, und durch diesen Fortgang der Schlußkette erst seine Haltung und Vollendung bekommt, mithin mit jenen Beweisen von dieser speculativen Seite betrachtet in Parallele steht. Hierzu kommt, daß die analogische Schlußart von der Ähnlichkeit der Natur und ihrer Producte mit menschlichen Kunstwerken auf eine ähnliche (vernünftige und freye) Ursache jener, theils an und für sich nur Wahrscheinlichkeit gibt (Log. §. 168 und 169.), theils hier keine sichere Anwendung findet, weil bey menschlichen Kunstwerken die Naturdinge durch äußere Kraft genöthigt werden, sich nach Zwecken zu richten, die ihnen fremd sind (z. B. das Metall in einer Uhr), in der Natur aber die Dinge selbst durch eigene Kräfte auf eine zweckmäßige Art wirksam sind, mithin jene Ähnlichkeit nur sehr entfernt

ist. Sodann würde auf diese Art nur geschlossen werden können, daß es irgend einen Baumeister, d. h. Bildner der Welt, nicht aber einen Urheber im vollkommensten Sinne, d. h. Schöpfer derselben gebe. Denn die Zweckmäßigkeit der Dinge in der Welt betrifft bloß ihre Form, nicht ihren Stoff, der auch jedem menschlichen Künstler, der etwas Zweckmäßiges machen soll, gegeben seyn muß. Daß aber der Weltstoff diese zweckmäßige Form nicht annehmen konnte, ohne selbst Product eines vernünftigen und freyen Wesens zu seyn, kann nimmermehr bewiesen werden. Endlich sind auch unsere Begriffe von der natürlichen Zweckmäßigkeit der Dinge in der Welt sehr eingeschränkt und unbestimmt, und müssen es auch bey der unendlichen Mannigfaltigkeit und Größe der Natur immerfort bleiben, so daß sie uns nie auf die absolute Totalität der göttlichen Vollkommenheit führen und einen völlig angemessenen Begriff von derselben geben könnten. Wir dürften daher nach jener Schlußart eigentlich nur einen sehr mächtigen, sehr weisen u. s. w. Urheber der Weltform, aber nicht einen absolutvollkommenen Weltschöpfer annehmen, wenn wir nicht einen Sprung im Schließen machen, oder in der Conclusion mehr folgern wollten, als die Prämissen begründeten. Hieraus folgt nun, daß der teleologische Beweis an und für sich gar keine Beweiskraft habe. Daraus folgt aber gar nicht, daß die Physikotheologie grundlos und verwerflich sey, sondern nur, daß sie einer anderweiten Begründung oder höhern Sanction bedürfe. Hat sich nähmlich der Glaube an Gott in dem religiösen Gemüthe einmahl entwickelt, so ist dasselbe auch berechtigt, die ge-

sammte Natur aus einem religiösen Gesichtspuncte zu betrachten und die Spuren der Gottheit im Universum überall aufzusuchen. Dadurch bekommt dann jener Glaube gleichsam auch von außen Nahrung und schlägt so tiefe Wurzeln im Gemüthe, daß er ganz unerschütterlich wird. Die Physikotheologie muß demnach ihren Platz in der Metaphysik aufgeben und sich in der Religionslehre an die Ethikologie anschließen, wodurch sie eine viel stärkere Haltung bekommt, als wenn sie sich an die Ontologie und Kosmologie anschließt. In jener Verbindung aber verdient sie nicht bloß Schonung, sondern alle mögliche Unterstützung, von Seiten der Philosophie.

§. 185.

Beym historischen Beweise endlich schließt man auf folgende Art: Laut unwidersprechlicher Zeugnisse der Geschichte finden sich seit den ältesten Zeiten unter allen noch so verschiedenen Völkern, in welche sich das Menschengeschlecht zertheilt hat, Anstalten und Einrichtungen, welche sich auf die Verehrung der Gottheit beziehen. Die Verehrung der Gottheit setzt aber die Ueberzeugung vom Daseyn derselben voraus. Es muß folglich diese Ueberzeugung der menschlichen Vernunft so natürlich und nothwendig seyn, daß es unvernünftig (gleichsam thierisch oder brutal) seyn würde, keine Gottheit anzunehmen. Woher denn also auch jene Ueberzeugung vom Daseyn Got-

tes in das menschliche Geschlecht gekommen seyn, und wie mannigfaltig auch die Nahmen und Formen seyn mögen, unter welchen das höchste Wesen von jeher verehrt worden ist, so ist doch dessen Existenz auf keine Weise zu bezweifeln oder gar zu läugnen.

Anmerkung.

Dieser Beweis kann 1) nicht dadurch widerlegt werden, daß es einzelne Volker gab oder noch gibt, unter welchen sich keine Spur von Verehrung, ja nicht einmahl vom Begriffe der Gottheit findet. Denn es läßt sich dagegen mit Recht erinnern, theils daß diese wenigen Völker gegen die große Zahl der übrigen in keine Betrachtung kommen, theils daß es ganz rohe Völker sind, bey welchen sich die Vernunft noch nicht bis zu dem Grade der Vollkommenheit entwickelt hat, welcher nöthig ist, um sich von der Gottheit einen Begriff zu machen und dieselbe zu verehren, theils endlich, daß der absolute Mangel jenes Begriffs und dieser Verehrung bey irgend einem Volke noch nicht hinlänglich erwiesen ist, indem der Mangel bestimmter Ausdrücke zur Bezeichnung eines höchsten Wesens und öffentlicher Handlungen zur Verehrung desselben jenen absoluten Mangel keineswegs beweist. 2) auch nicht dadurch, daß so viel ältere und neuere Völker nicht Ein höchstes oder allervollkommenstes Wesen verehrten und verehren, sondern nur gewisse höhere oder übermenschliche Wesen, die kaum den Nahmen der Gottheit verdienen. Denn dagegen läßt sich wieder mit Recht be-

merken, theils daß doch die meisten Völker, selbst wenn sie mehrere Götter verehrten, unter diesen vielen höheren Wesen Ein höchstes annahmen, theils daß schon ein hoher Grad von Vernunftcultur nöthig ist, um sich zum reinen Ideale der Gottheit zu erheben und dieses allein zu verehren. — Der einzige Grund der Ungültigkeit jenes Beweises ist der, daß sich das Daseyn Gottes überhaupt nicht auf dem historischen Wege erweisen läßt, weil ein solcher Beweis in Beziehung auf einen Gegenstand, der gar nicht wahrgenommen werden kann, an und für sich nichtig ist. *) Sollte aber bey diesem Beweise vorausgesetzt werden, daß die Gottheit selbst uranfänglich sich dem Menschengeschlecht offenbart habe, und hernach diese Offenbarung durch Überlieferung von Volke zu Volke fortgepflanzt worden sey, so würde uns dieß auf den traditionellen Supernaturalism zurück führen, dessen Ungültigkeit schon oben dargethan worden (§. 180. Anm.). Indessen erhellet doch aus jenem historischen Beweise wenigstens so viel, daß, da der Glaube an Gott unter den Menschen sich so allgemein verbreitet hat, daß er in der That als allgemeingeltend angesehen werden kann, irgend ein allgemeingültiger Grund desselben in der menschlichen Natur liegen müsse, den die philosophirende Vernunft aufzusuchen hat, und welcher kein anderer als der in der Grundlehre ange-

*) Cicero de divinat. II, 27: „Philosophi non est, testibus uti, sed argumentis eum et rationibus oportet, quare quidque ita sit, docere."

deutete ist (Fund. §. 84.), dessen weitere Ausführung und Entwickelung aber in die philosophische Religionslehre gehört.

§. 186.

Wenn gleich aus der bisher angestellten Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes folgt, daß dasselbe speculativ gar nicht erweislich ist, mithin der Begriff des allervollkommensten Wesens in theoretischer Hinsicht ein bloßes Ideal der Vernunft bleibt: so erhellet doch hieraus zugleich so viel, daß das Nichtseyn Gottes noch weniger erweislich und der Atheism, der dieses erweisen will, eine noch weit unbescheidenere Anmaßung der speculirenden Vernunft ist. Denn wie und wodurch wollte jemand darthun, daß einem Begriffe, der an sich nichts Widersprechendes enthält und nicht willkührlich (als ein Hirngespinnst durch Einbildungskraft) sondern nothwendig (als Idee durch Vernunft) entworfen ist, gar nichts Reales oder Objectives entspreche?

Anmerkung.

Den Deisten oder Theisten *), worunter man überhaupt ohne Unterschied alle diejenigen zu ver-

*) In Kant's Krit. d. rein. Vern. (S. 659—661.) werden diese beyden Ausdrücke unterschieden, indem

stehen hat, welche aus was immer für einem Grunde vom Daseyn Gottes überzeugt sind, stehen die Atheisten oder Gotteslängner entgegen. Man theilt sie zuvörderst in theoretische, welche aus bloßem Irrthum, und practische, welche aus böser Gesinnung Gott läugnen. Die letzten wollen nicht an Gott glauben und handeln auch so, als ob sie nicht an Gott glaubten. So wie es indessen möglich ist, daß jemand durch falsche Speculation verleitet das Göttliche (το θειον) theoretisch verläugnet und doch practisch anerkennt, so ist auch bey practischer Verläugnung desselben ein bloß theoretisches Anerkennen möglich. Man theilt ferner die Atheisten in negative, die gar keinen Begriff von der Gottheit haben, und positive, die das Nichtseyn Gottes behaupten. Da aber die ersten die Gottheit nur ignoriren, aber nicht negiren, so

---

derjenige, welcher nur überhaupt ein Urwesen annehme, ohne es als Intelligenz zu denken, ein Deist, derjenige aber, welcher dieses Wesen als Intelligenz denkt, die durch Vernunft und Freyheit Urheber der Welt sey, ein Theist heißen soll. Man sieht aber gar nicht ein, worauf diese Unterscheidung beruhe, da das griechische θεος und das lateinische deus gleichbedeutend, mithin auch die davon abstammenden Wörter: Theist und Deist, in ihrer Bedeutung nicht verschieden sind. Wer, wie es ebendaselbst heißt, zwar „einen Gott, aber keinen lebendigen Gott" annimmt, möchte wohl weder Deist noch Theist mit Recht genannt werden, und ein lebloser Gott dürfte wohl nichts weiter als ein Nominalgott seyn.

sind sie auch nur Atheisten in etymologischer Bedeutung (ἄθεοι, qui sine deo sunt), nicht aber in der durch den Sprachgebrauch fixirten, wo man darunter einen Gotteslängner versteht. In dieser Bedeutung ist negativer Atheist ein pleonastischer, und positiver Atheist ein contradictorischer Ausdruck. Ein thierisch roher Mensch aber, der von Gott nicht einmahl einen Begriff hat (wie ein wilder Kalifornier, Abiponer, Feuerländer oder irgend ein in der Wildheit aufgewachsener Europäer), kann eben so wenig ein Atheist in dieser eigentlichen Bedeutung genannt werden, als ein Kind, dessen Denkvermögen noch nicht im Stande ist, sich bis zu jenem Vernunftideale zu erheben. — Übrigens hat sich der Atheism (aus leicht begreiflichen Ursachen) sehr häufig zu maskiren gesucht, dadurch daß er den Nahmen der Gottheit in ganz anderer Bedeutung brauchte, wie dieß z. B. der Fall ist in Ansehung des Pantheismes oder Spinozismes, welcher die Welt selbst oder das All der Dinge (το παν, universum) für das einige absolutnothwendige und allervollkommenste Wesen erklärte (Fund. §. 64. Anm. 2.). Eben so war zwar in dem epicurischen Casualisme, nach welchem die Welt das Product des zufälligen Zusammenstoßens der im unendlichen Raume von Ewigkeit her sich bewegenden Atomen, ohne Zuthun irgend eines höheren Princips, seyn sollte, von Göttern die Rede. Diese Gottheiten aber mit ihrem Quasi-corpus und Quasi-sanguis waren offenbar ein für den bloßen Schein erfundenes Hors-d'oeuvre des Systems.

§. 187.

Unter Eigenſchaften Gottes (attributa divina) verſteht man diejenigen Begriffe, welche auf die Gottheit, ſo ferne ſie als ein wirkliches Ding gedacht werden ſoll, als Merkmahle zu beziehen ſind, mithin Prädicate, durch welche die Art und Weiſe ihres Seyns (forma existentiae) näher beſtimmt werden ſoll. So ferne ſich dieſe Begriffe auf ein Ideal der Vernunft beziehen, müſſen ſie ſelbſt Ideen ſeyn, durch welche jenes Ideal gleichſam in einzelnen Zügen dargeſtellt wird, z. B. Allmacht, Allwiſſenheit u. ſ. w.

Anmerkung 1.

Es iſt leicht zum voraus einzuſehen, daß, da die Gottheit überhaupt kein Erkenntnißobject für uns iſt und nicht einmahl ihr Daſeyn aus Gründen, die für die Speculation völlig befriedigend wären, erkannt werden kann, auch von den Eigenſchaften derſelben oder von der Art und Weiſe ihres Seyns keine Erkenntniß für uns möglich iſt. Die Vernunft ſollte alſo über jenes unwahrnehmbare und unausſprechliche Weſen (αφαντον και αφατον) wohl lieber ein ehrerbiethiges Stillſchweigen beobachten, als ſich in grübleriſche Unterſuchungen oder wohl gar Streitigkeiten über deſſen Eigenſchaften einlaſſen. Indeſſen können wir doch die eine und untheilbare göttliche Vollkommenheit (die abſolute Fülle der Gottheit) uns nicht anders vorſtellen, als dadurch, daß wir ſie gleichſam in mehrere

von einander verschiedene Vollkommenheiten zerlegen, und diese als Eigenschaften des höchsten Wesens durch gewisse Zeichen (symbolisch) andeuten. Sobald wir uns daher nur vor der Einbildung und Anmaßung bewahren, als hätten wir durch jene Zerlegung und Bezeichnung das höchste Wesen selbst in seinem Wesen begriffen, erfaßt, ergründet, so wird es uns immer erlaubt seyn, unserer menschlichen Vorstellungsart auch in Ansehung des Göttlichen zu folgen.

Anmerkung 2.

Um nun auf diese Art die Eigenschaften Gottes zu bestimmen, haben schon die Scholastiker drey Methoden, Regeln oder Schlußarten unter den Titeln: Via caussalitatis, Via negationis und Via eminentiae, empfohlen. Nach der ersten schließt man, Gott müsse als Urheber der Welt alle Vollkommenheiten besitzen, die er seinen Geschöpfen (besonders den Menschen als den relativ vollkommensten unter diesen, als denen, die nach seinem Bilde geschaffen seyen) mitgetheilt habe — nach der zweyten, Gott könne aber nicht zugleich die Mängel und Fehler seiner beschränkten Geschöpfe haben — und nach der dritten, Gott müsse vielmehr jene Vollkommenheiten im höchstmöglichen Grade besitzen. Es ist aber offenbar, daß die beyden letzten Wege bloße Kautelen sind, um auf dem ersten nicht fehlzutreten, daß also eigentlich nur Ein Weg offen steht, der jedoch jener Kautelen ungeachtet sehr bedenklich scheint. Denn der Schluß von uns selbst als den vollkommensten Geschöpfen, die wir kennen, auf die Gottheit als Schöpfer ist nicht nur an sich selbst sehr unsicher, weil er bloß analogisch

ist und hier noch dazu die allen analogischen Schlüssen zum Grunde liegende Basis der Erfahrung in Ansehung des zweyten Gegenstandes gänzlich fehlt, sondern er führt uns auch nothwendig zum Anthropomorphisme, wodurch die Gottheit vielmehr zum Eben- oder Abbilde von uns gemacht wird. Indessen, obgleich dieses Verfahren den Forderungen der Vernunft in Ansehung ihres Ideals nicht völlig genügt, so ist es doch das einzig mögliche, wenn einmahl von Eigenschaften Gottes die Rede seyn soll. Und der Antropomorphism ist auch in practischer Hinsicht nicht nothwendig schädlich, sobald er nur durch beständige Hinsicht auf das Ideal vor der Ausartung in allerley Bildwerk bewahrt wird, das selbst statt der Gottheit als Gegenstand der Verehrung sich darbiethet. Denn alsdann wird das Göttliche zum Abgott oder Götzen (idolum) und die Verehrung des Heiligen zu Abgötterey oder Götzendienst (idololatria), wodurch die Moralität so sehr gefährdet wird, daß eine Rückkehr dahin auf keinen Fall zu wünschen wäre, wenn auch die ästhetische Cultur dadurch gewinnen sollte, was aber auch noch nicht erwiesen ist.

§. 188.

Die Eigenschaften Gottes theilt man 1) in ursprüngliche (primaria) und abgeleitete (secundaria). Jene sind aber nichts anderes als die schon oben (§. 177 und 178.) angegebenen Bestimmungen, welche unmittelbar zum Ideale der Gottheit gehören. Hier sind nur die daraus sich ergebenden anderwei-

ten Bestimmungen aufzustellen. 2) in natürliche (physica) und sittliche (moralia). Die letzten beziehen sich lediglich auf Gott als den Heiligen und dessen Verehrung und gehören daher in die Religionslehre. Die ersten aber, von welchen hier allein die Rede seyn kann, sollten lieber metaphysische heißen, da Gott nicht zur Natur im eigentlichen Sinne gehört, mithin ihm auch nichts Physisches beygelegt werden kann. 3) endlich in innere (immanentia) und äußere (transeuntia). Jene sollen die in Beziehung auf die Welt wirksamen, diese die unwirksamen seyn. Der letzte Unterschied ist jedoch von keiner Bedeutung und kann selbst falsche Vorstellungen veranlassen, (als wenn das Göttliche in irgend einer Hinsicht unwirksam seyn könnte).

Anmerkung.

Das Bestreben, eine vollständige und systematische Classification der Eigenschaften Gottes aufzustellen, ist wohl das Ungereimteste, was je die Metaphysik versucht haben möchte, gleichsam als wenn man die Fülle der Gottheit nach einem logischen Schema ausmessen könnte. Wir müssen uns daher begnügen, diejenigen Prädicate, welche man gewöhnlich als Eigenschaften Gottes aufzählt, nur mit einigen kurzen Erläuterungen zu begleiten: 1) Einheit (unitas). Vermöge derselben wird Gott gedacht als einzig

ſowohl numeriſch (ens numero unum) als ſpecifiſch (ens unicum in suo genere), ſo daß alſo weder mehrere Götter von gleicher Dignität, noch mehrere Arten oder Ordnungen von Göttern (dii majorum et minorum gentium) anzunehmen ſeyen. Da nähmlich die Annahme Eines Gottes (der Monotheism) die Vernunft völlig befriedigt, ſo würde kein vernünftiger Grund für die Annahme mehrerer Götter (den Polytheism) angeführt werden können, und ſobald irgend ein mit dem Nahmen der Gottheit bezeichnetes Weſen minder vollkommen als ein anderes gleichnahmiges wäre, ſo wäre jenes nicht abſolut vollkommen, mithin kein wahrhaftiger Gott (deus veri nominis). 2) Einfachheit (simplicitas), vermöge deren die Gottheit nicht als ein Aggregat mehrerer Dinge (ens compositum) gedacht wird, weil in einem Aggregate die Theile ſich gegenſeitig beſchränken und aus dem Begriffe der Gottheit alle und jede Beſchränkung entfernt werden muß. 3) Durchgängige Unabhängigkeit (independentia absoluta — aseitas), vermöge deren die Gottheit durch ſich ſelbſt allein iſt, was ſie iſt, weil jede Art der Abhängigkeit eine Beſchränktheit ſeyn würde. 4) Allgenugſamkeit (παυταυταρκεια), vermöge deren die Gottheit zu ihrer Wirkſamkeit keiner fremden Beyhülfe bedarf, aus demſelben Grunde, welcher auch bey den folgenden Nummern ſtatt findet. 5) Allmacht (omnipotentia), vermöge deren die Gottheit in ihrer Wirkſamkeit durch nichts Äußeres beſchränkt iſt. Ob Gott auch etwas Widerſprechendes oder Böſes thun könne, iſt eine eben ſo ungereimte Frage,

als die eines ehemahligen Professor's in Ingolstadt, ob Gott auch bellen könne, wie ein Hund. 6) Allwissenheit (omniscientia), vermöge deren Gott auch in Ansehung dessen, was wir Erkenntniß nennen, keinen Schranken unterworfen ist, woraus dann von selbst folgt, daß in einer solchen Erkenntniß, die unmittelbare Anschauung alles Erkennbaren genannt werden könnte, wenn sich überhaupt so etwas Überschwengliches aussprechen ließe, von einem Vorherwissen des Zukünftigen (praescientia) und einem Wissen des Möglichen (scientia media) gar nicht die Rede seyn kann, da die Begriffe des Zukünftigen und Möglichen sich bloß auf die ursprünglichen Bedingungen unserer eigenen Erkenntniß beziehen. Mithin fällt auch die sonderbare Frage weg, ob Gottes Vorherwissen unserer künftigen Handlungen unsere Freyheit aufhebe. 7) Allgegenwart (omnipraesentia), vermöge deren das Seyn und Wirken Gottes von keinen räumlichen — und 8) Ewigkeit (aeternitas), vermöge deren es von keinen zeitlichen Bedingungen abhängig ist. Es versteht sich freylich von selbst, daß, da Raum und Zeit bloß zur Form des Seyns und Wirkens sinnlich vorgestellter Dinge gehören, sie auf Gott gar nicht anwendbar sind. Daher kann weder die Allgegenwart als ein Seyn und Wirken in allen Räumen, noch die Ewigkeit als ein Seyn und Wirken zu allen Zeiten erklärt werden. 9) Unveränderlichkeit (immutabilitas), vermöge deren in Gott kein Wechsel von Bestimmungen statt findet, und endlich 10) Unendlichkeit und Unermeßlichkeit (infinitas et immensi-

tas), vermöge deren das Göttliche durch Zahl und Maß nicht bestimmt werden kann. — Übrigens sieht man leicht ein, daß die genannten Eigenschaften eigentlich nur den Worten nach von einander verschieden, und die Erklärungen derselben auch bloße Worterklärungen, und noch dazu durch lauter negative Merkmahle, sind, wovon der Grund aus dem Obigen (§. 187. Anm. 1.) von selbst erhellet.

§. 189.

Unter Werken Gottes (opera divina) versteht man diejenigen Wirkungen, welche auf die Gottheit als Urgrund zu beziehen sind. Man denkt sich also bey jenem Ausdrucke die unendliche Urkraft als herausgehend aus sich selbst und sich darstellend am Endlichen, mithin das Endliche überhaupt als Product des Unendlichen. Das Endliche aber kann als ein solches Product gedacht werden, in Ansehung seines Ursprungs, seiner Fortdauer und seiner Veränderlichkeit überhaupt, woraus die Begriffe von drey Hauptwirkungen der Gottheit hervorgehen, welche man durch die Ausdrücke: Schöpfung (creatio), Erhaltung (conservatio) und Regierung (gubernatio) der Welt, bezeichnet.

Anmerkung 1.

Wenn von Werken Gottes die Rede ist, so denkt man dabey nichts anderes als ein Verhältniß der Welt zur Gottheit, welches wir nach unserer

Denkweise nur als ein Verhältniß der Abhängigkeit denken können. Ein solches Verhältniß kann aber nur dann von uns wirklich erkannt werden, wenn die im Verhältnisse gedachten Dinge beyderseits Erscheinungen sind. Da nun dieß hier nicht der Fall ist, so muß das Wirken Gottes für uns eben so unergründlich seyn, als dessen Daseyn und Eigenschaften. Gleichwohl hat man jenes Verhältniß näher zu bestimmen gesucht und daher die Welt in dreyfacher Hinsicht als abhängig von Gott gedacht. Man kann nähmlich die Welt erstlich als etwas Entstandenes auf die Gottheit als ein unentstandenes — zweytens als etwas Vergängliches auf die Gottheit als ein unvergängliches — und drittens als etwas Veränderliches auf die Gottheit als ein unveränderliches Wesen beziehen, mithin das Unendliche als Urgrund des endlichen in dreyfacher Hinsicht denken, woraus dann die Vorstellung von Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt hervorgeht — eine Vorstellungsart, die offenbar nur von unserer eigenen Wirkungsart entlehnt und auf das Göttliche, mutatis mutandis, übertragen ist.

Anmerkung 2.

Die Schöpfung ist demnach diejenige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher die Welt in Ansehung ihres Ursprungs als abhängig von der Gottheit gedacht wird. Wie ferne diese Abhängigkeit nicht bloß auf die Form, sondern auch den Stoff der Welt bezogen wird, heißt jene Wirksamkeit auch Hervorbringung aus Nichts (§. 73. Anm.), in welcher Hinsicht die Production des Stoffes von der Ausbildung desselben zu einem organischen Ganzen

als erste und zweyte Schöpfung (creatio prima et secunda) unterschieden wird, ohne jedoch dadurch eine wirkliche Succession von Handlungen anzudeuten. Es läßt sich aber überhaupt die Art und Weise, wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen sey, nicht bestimmen, und am wenigsten die Behauptung eines wirklichen Ausflusses der Welt aus Gott (emanatio) rechtfertigen. *) — Die Erhaltung ist diejenige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher die Welt in Hinsicht auf ihre Fortdauer als abhängig von der Gottheit gedacht wird. Daher wird sie auch als fortgesetzte Schöpfung (creatio continuata) angesehen, indem durch Schöpfung und Erhaltung zusammen genommen Gott als Urgrund des endlichen Daseyns überhaupt gedacht wird, so daß in dieser Hinsicht alle Dinge in der Welt Geschöpfe Gottes (creaturae

*) Das sogenannte Emanationssystem, nach welchem die Welt nicht ein Product der Gottheit, sondern vielmehr ein Educt zu nennen wäre, ist unstreitig bloß durch Mißdeutung des bildlichen Ausdrucks: Gott ist Urquell der Dinge, entstanden. Dadurch wollte man sogar den Ursprung des Bösen in der Welt erklären, indem man meinte, daß aus der größeren Entfernung vom Urquell eine Verschlechterung der Dinge habe entstehen müssen. Eine solche Vorstellungsart kann mit Recht phantastisch heißen, ob sie gleich neuerdings wieder Beyfall gefunden zu haben scheint, seit man die Phantasie im Gebiethe der Philosophie auf den Thron der Vernunft erhoben hat.

divinae) heißen. — Die Regierung endlich ist diejenige Wirksamkeit Gottes, vermöge deren die Welt in Ansehung ihrer Veränderungen als abhängig von der Gottheit gedacht wird. Durch diesen Begriff werden also die successiven Welterscheinungen überhaupt auf das Göttliche als Urgrund bezogen, ob es gleich von jeder besonderen Erscheinung einen besonderen Grund in der natürlichen Kette von Ursachen und Wirkungen geben muß. Die Regierung der Welt als Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe gedacht gibt die Idee der Fürsehung (providentia), die eigentlich von der Vorsehung (d. i. Vorhersehung, praevidentia) unterschieden ist, obgleich dieser Ausdruck häufig für jenen gebraucht wird. Ob aber die Fürsehung sich auch auf's Einzelne erstrecke (providentia specialis s. specialissima) oder nur auf's Ganze (providentia generalis), ist eine ungereimte Frage, da sie sich lediglich auf die Voraussetzung gewisser Schranken im menschlichen Wissen und Thun gründet.

Ende der Erkenntnißlehre als zweyten Theils der theoretischen Philosophie.

Berichtigungen und Zusätze

zum zweyten Theile.

S. 4. Z. 5. v. o. statt: echt „griechische sondern barbarisch" scholastische, lies: echt-griechische sondern barbarisch-scholastische.

S. 13. Z. 7. v. o. statt: p. s., lies: p. 5.

S. 14. Z. 1. v. u. add: Indessen muß jeder, der dazu Beruf in sich fühlt, nicht bloß zusehen, was daraus werde, sondern auch Hand anlegen, daß etwas Rechts daraus werde.

S. 18. Z. 2. v. o. add: (Log. §. 184. nebst der Anm.).

S. 31. Z. 15. v. u. statt: Reflection, lies: Reflexion.

S. 39. Z. 1. v. u. add: So wird auch beym Plinius (hist. nat. 7. 53.) der Ausdruck professor sapientiae dialecticae in demselben Sinne gebraucht.

S. 44. Z. 11. v. o. ist hinter: bezieht, folgendes zu bemerken: Diese Behauptung dürfte eine Beschränkung leiden. Denn wie man das dem Willen Gegebene Materie des Willens nennt, so kann man analogisch wohl auch das der Sinnlichkeit Gegebene Materie der Sinnlichkeit nennen.

S. 70. müssen die drey ersten Zeilen der Anm. *) unter dem Texte so lauten: Wolf sagt in seiner Psychol. emp. (§. 54. et 55.): Facultatis cog-

noscendi pars inferior dicitur, qua ideas et notiones obscuras atque confusas nobis comparamus. — Facultatis cognoscendi pars superior est etc. Am Ende der Anm. aber ist noch folgendes beyzufügen: Daher werden in der Leibnitz-Wolfischen Philosophie die Begriffe immer als deutliche, die Anschauungen und Empfindungen hingegen als undeutliche oder verworrene Vorstellungen charakterisirt, mithin ihr transcendentaler Unterschied in einen bloß logischen verwandelt (Log. §. 33.).

S. 75. Z. 1. v. o. hinter: erkennt, ist folgendes zu bemerken: Der scharfsinnige Lessing hat schon gewisser Maßen jene dreyfache Operation unterschieden, obwohl nur beyläufig an einem Orte, wo man dergleichen nicht suchen sollte, und in bloßer Beziehung auf das Räumliche. Er sagt nähmlich im Laokoon (Abschn. 17.): „Wie gelangen wir zur deutlichen Vorstellung" — hierunter versteht er nach der §. 30. Anm. gerügten falschen Ansicht den Begriff und die dadurch mögliche Erkenntniß — eines Dinges im Raume? Erst betrachten wir die Theile desselben einzeln, hierauf die Verbindung dieser Theile, und endlich das Ganze. Unsere Sinne" — richtiger: Verstand und Sinn, oder das Erkenntnißvermögen — „verrichten diese verschiedenen Operationen mit einer so erstaunlichen Schnelligkeit, daß sie uns nur eine einzige zu seyn bedünken, und diese Schnelligkeit ist unumgänglich nothwendig, wenn wir einen Begriff vom Ganzen, welcher nichts mehr als das Resultat von den Begriffen der Theile und ihrer Verbindung ist, bekommen sollen."

S. 75. Z. 4. v. u. ist nach: werden, folgendes beyzufügen: Das bloße Bilden oder Erwerben von Begriffen ist bey weitem noch kein Erkennen, obwohl dieses oft so erklärt worden ist, z. B. in Wolf's Psychol. emp. §. 51. wo es heißt: „Rem cognoscere idem est ac ejus notionem vel ideam sibi acquirere." Denn von wie vielen Dingen haben wir Begriffe, ohne sie wirklich zu erkennen? — Erkennen heißt vielmehr aus einem gegebenen Mannigfaltigen Begriffe bilden und sie auf Dinge beziehen, um diese als bestimmte Gegenstände von einander zu unterscheiden.

S. 96. Z. 10. v. o. ist die Parenthese so zu lesen: (als Erscheinung = A, welches so viel als = Nicht-X seyn würde).

S. 111. Z. 6. v. u. add: Wenn man in der mathematischen Größenbestimmung eine gewisse Art von Größen (z. B. Bewegung eines Körpers nach Ost) durch Plus bezeichnet, (+ a, positive Größe), und eine dieser entgegengesetzte Art von Größen (z. B. Bewegung desselben Körpers nach West) durch Minus (— a, negative Größe), so bedeutet das Zero, welches entsteht, wenn man diese beyden Arten von Größen in ihrer Entgegengesetztheit als gleich zusammendenkt (+a — a = o), schlechthin Nichts, d. h. gar keine, weder positive noch negative, Größe. Die negative Größe selbst aber nennen Manche weniger als Nichts, weil, wenn man die Schulden eines Menschen als negative Größe (Minus-Vermögen) betrachte, man von demjenigen, der nichts als Schulden oder mehr Schulden als positives Vermögen habe, sagen kön-

ne, er habe weniger als Nichts. Allein sie ist in der That mehr als Nichts, oder ein Etwas, weil sie sonst mit der positiven Größe zusammen gedacht dieselbe nicht aufheben könnte; nur ist sie nicht ein Etwas von derselben Art, was als positive Größe betrachtet wurde, sondern von der entgegengesetzten. Hierauf gründet sich die Unterscheidung, welche Kästner in seinen mathematischen Anfangsgründen (Th. 1. Abth. 1. S. 73. Aufl. 5.) macht in Ansehung des Nichts, das sich auf eine gewisse Art das Etwas zu betrachten bezieht (nihil relativum), und des Nichts ohne Beziehung genommen (nihil absolutum). Sonach würde die negative Größe ein relatives, das Zero aber ein absolutes Nichts seyn. Allein genau genommen ist jedes Nichts ein relatives, weil man bey jedem an ein Etwas, das dadurch aufgehoben wird, denken muß. Das Zero ist das contradictorische Gegentheil der Größe überhaupt, weil dadurch jede (sowohl positive als negative) Größe schlechthin negirt wird; die negative Größe aber ist das conträre Gegentheil der positiven, weil dadurch eine andere Art von Größe gesetzt wird. Das Zero ist also ein Nichts in Beziehung auf die Größe überhaupt, die negative Größe ein Nichts in Beziehung auf eine gewisse Art von Größen. Übersteigt nun eine negative Größe (— 4) eine positive (+ 3), so wird durch die Syntheſe beyder die letzte ganz vernichtet oder in Nichts in Beziehung auf die Größe überhaupt (0) verwandelt, und von der ersten bleibt noch ein Nichts in Beziehung auf die zweyte Art von Größe übrig (— 1). Dieß ist es eigentlich, was der

uneigentliche Ausdruck weniger als nichts sagen will, woraus zugleich ganz offenbar erhellet, daß jede negative Größe an und für sich betrachtet mehr als Nichts sey. Daß aber der Ausdruck Nichts eigentlich niemahl absolut, sondern immer nur relativ zu nehmen sey, erhellet aus dem Paragraphen selbst. Der Kästnerische Spott über einen gewissen deutschen Philosophen (ich weiß nicht welchen), der alles haarklein einzutheilen gewohnt ist, und doch jene Eintheilung des Nichts vergessen hat, dürfte also wohl nicht treffend seyn.

S. 112. Z. 4. v. o. muß auf den §. 49. diese Anmerkung folgen: Prädikabilien (κατηγορηματα) nannte man in der ältern (besonders aristotelisch-scholastischen) Philosophie die bekannten quinque voces: genus, species, differentia, proprium, accidens. Man unterschied nähmlich Wörter, welche die Dinge selbst als solche in einer gewissen Hinsicht bezeichnen, z. B. Substanz, Größe, und Wörter, die bloße Begriffe von den Dingen andeuten, z. B. Gattung, Art. Jene nannte man Kategorien oder Prädikamente, diese Kategoreme oder Prädikabilien. Vergl. die Schrift des Porphyrius περι των πεντε φωνων, die gewöhnlich als Einleitung in die Kategorien des Aristoteles dem Organon desselben vorausgeschickt wird. Die älteren Philosophen betrachteten und behandelten die ganze Lehre von den Kategorien und Kategoremen bloß logisch. Hier werden sie aus dem metaphysischen Gesichtspuncte dargestellt, daher auch die Ausdrü-

cke selbst in einer verschiedenen Bedeutung genommen sind:

S. 113. Z. 15. v. u. statt: es, lies: dieses.

S. 121. Z. 11. v. o. statt: determinata, lies: determinatum.

S. 128. Z. 14. v. u. hinter: nequit, ist noch folgendes zu bemerken: Das Atom in der hier erklärten Bedeutung nannten die Alten gewöhnlich ἡ ατομος scl. ουσια, eine untheilbare Substanz. Hingegen το ατομον nannten sie das Einzelwesen, individuum. So heißt es in Porphyr. Isag. c. 2. §. 9: Των κατηγορουμενων τα μεν καθ' ἑνος λεγεται μονου, ὡς τα ατομα, οἱον Σωκρατης και ὁ οὑτος και το τουτο· τα δε κατα πλειονων, ὡς τα γενη και τα εἰδη etc. cf. §. 34. et 38. Diese Atomen oder Einzelwesen nennt Aristoteles (categ. c. 3. ed. Bip. oder c. 5. ed. Cas.) erste Substanzen πρωται ουσιαι), die Arten und Gattungen aber zweyte Substanzen (δευτεραι ουσιαι), wiewohl er anderwärts (de interpr. c. 13. Bip. oder c. 15. Cas.) unter ersten Substanzen auch die ewigen Wesen als die Gottheit, versteht. Cf. Jul. Pacii comment. anal. ad h. l. — Plato hingegen nennt die Einzelwesen das Viele (τα πολλα) oder auch wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit das Unendliche (το απειρον), die Ideen aber, unter welchen als Vernunftbegriffen das Einzelne steht, die Einheiten (ἑναδες oder μοναδες). Vid. Plat. Phileb. p. 216. et 219. Der Ausdruck Monade hat also dann einen anderen Sinn als im Leibnitzischen Systeme. Bey den griechischen Mathematikern aber bedeutet Monade die numerische Einheit als Princip der Zahl,

z. B. Euclid. elem. l. 7. def. 2: αριθμος (εστι) το εκ μοναδων συγκειμενον πληθος, und dieß ist die eigentliche oder ursprüngliche Bedeutung. Diese verschiedenen Bedeutungen der Wörter ατομος, ατομον, ενας und μονας führt das Schneidersche Wörterbuch gar nicht an, und ατομον als Substantiv übergeht es ganz.

S. 133. Z. 5. v. o. hinter: zweckwidrig, add: oder unzweckmäßig.

S. 139. Z. 10. v. o. hinter: zukommt add: (Log. §. 22. Anm. 2.)

S. 164. Z. 10. v. o. nach: müsse, add: „Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes" — sagt ein neuerer Naturforscher — „alle Erscheinungen auf ihr nothwendiges Causalverhältniß zurückzuführen; darum genügt ihm nie das bloße Innewerden von neuen Begebenheiten, sondern er will auch den Grund von ihnen zugleich mit erfassen." — Wrede in der Übersicht der Hirn- und Nervenlehre des D. Gall. S. 50.

S. 168. Z. 4. v. u. hinter: reverti, ist zu bemerken Nach Persius (sat. 3, 84.) lautet dieser Satz so: De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti. Den ersten Theil dieses Satzes drückt Lukrez (de rer. nat. 1. 206.) so aus: Nil igitur fieri de nilo posse fatendum est, und den zweyten (ibid. 238.) so: Haud igitur possunt ad nilum quaeque reverti.

S. 176. Z. 10. v. o. add: Es liegt hier also eine Verwechselung der bloß logischen Entgegensetzung, die als reine Negation das contradictorische Gegentheil aller Position ist, mit der realen Entgegensetzung, die als Position eines

andern Realen nur das conträre Gegentheil einer gewissen Position ist, zum Grunde. Bey dieser Entgegensetzung können Realitäten einander allerdings aufheben, wie positive und negative Größen in der Mathematik, oder positive und negative Electricität in der Physik. Denn das hier sogenannte Negative ist nichts anders als ein Positives, das einem Positiven anderer Art entgegengesetzt ist. Vergl. den Zusatz zu S. 111. Z. 6. v. u. und Kant's Vers. den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, im 1. Th. der verm. Schriften. Hall. Ausg. S. 611. ff.

S. 189. ist zwischen dem 91. §. und der darauf folgenden (2.) Anmerkung folgende (1.) Anmerkung einzuschalten: Da die Vernunft logisch, als das Vermögen zu schließen betrachtet (§. 86.), und metaphysisch, als das Vermögen der Ideen betrachtet (§. 88. Anm.), ein und dasselbe Vermögen ist, so muß zwischen den Schlußformen und den reinen Vernunftideen ein ähnlicher Zusammenhang statt finden, als sich oben in der Analytik des Verstandes zwischen den Urtheilsformen und den reinen Verstandesbegriffen zeigte (§. 35.). Man kann sich daher auch jener Schlußformen als eines Leitfadens zur Aufsuchung und Darstellung der reinen Vernunftbegriffe bedienen. Indem nähmlich die Vernunft kategorisch schließt, denkt sie ein gewisses Urtheil darum als gültig, weil dessen Subject einem höheren Subjecte untergeordnet ist, von welchem dasselbe gilt (Log. §. 78.). Der Obersatz mit dem in ihm enthaltenen höheren Subjecte ist daher die Bedingung

der Gültigkeit des Schlußsatzes als des Bedingten in einem kategorischen Schlusse. Verfährt nun die Vernunft nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben ist, ist auch das Unbedingte gegeben — so wird sie dieses nach der kategorischen Schlußform in einem unbedingten Subjecte des Denkens selbst suchen, in einem Subjecte, das nicht mehr als bloßes Prädikat eines anderen Subjects gedacht werden kann, sondern für sich selbst als ein absolutes Subject vorgestellt wird, indem es in allem Denken (Urtheilen und Schließen) der letzte Beziehungs- oder Stützpunct des Denkens ist (Ich denke oder das Denkende denkt). Die Beziehung der Vorstellung des Unbedingten auf das Subjective in allem Denken gibt also die psychologische Idee. — Indem die Vernunft ferner hypothetisch schließt, denkt sie ein gewisses Urtheil darum als gültig, weil es zu einem anderen Urtheile gehört, dessen Glieder als Grund und Folge nothwendig zusammenhängen und sich gegenseitig (ponendo oder tollendo) bestimmen (Log. §. 81.). Der Obersatz mit dem in ihm enthaltenen Grunde ist also die Bedingung der Gültigkeit des Schlußsatzes als des Bedingten in einem hypothetischen Schlusse. Verfährt nun die Vernunft nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben ist, ist auch das Unbedingte gegeben — so wird sie dieses nach der hypothetischen Schlußform in einem unbedingten Objecte des Denkens suchen, in einem Objecte, zu dem alles gehört, was nur irgend in Raum und Zeit als realer Grund und reale Folge verknüpft ist, oder in einem absoluten Causal-

zusammenhange steht. Die Beziehung der Vorstellung des Unbedingten auf das Objective in allem Denken gibt also die kosmologische Idee. — Indem endlich die Vernunft disjunctiv schließt, denkt sie ein gewisses Urtheil darum als gültig, weil es in einem andern Urtheile begriffen ist, dessen Subject als Ganzes alle Theile einer gewissen Sphäre befaßt (Log. §. 84.). Der Obersatz mit der in ihm enthaltenen Totalität ist also die Bedingung der Gültigkeit des Schlußsatzes als des Bedingten in einem disjunctiven Schlusse. Verfährt nun die Vernunft nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben ist, ist auch das Unbedingte gegeben — so wird sie dieses nach der disjunctiven Schlußform in einem unbedingten Inbegriffe alles Sub- und Objectiven, in einem unbedingten Subjecte des Denkens das zugleich unbedingter Grund aller Objecte des Denkens ist und als solcher alle ursprüngliche Realität befaßt, suchen und durch diese Beziehung der Vorstellung des Unbedingten auf ein solches Subject-Object als All der Realität gedacht sich zur höchsten aller ihrer Ideen, der theologischen, erheben. — Aus dieser Darstellung erhellet die Richtigkeit der Bemerkung, „daß unter den transcendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft mittelst ihrer alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß und mittelst dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze

ähnlich scheint." Kant's Krit. d. rein. Vern. S. 394. Aufl. 3.

S. 193. ist zum 93. §. folgende Anmerkung beyzufügen: Die Ausdrücke: Niedere und höhere Metaphysik, dürfen nicht auf die ganze Metaphysik bezogen werden, sondern bloß auf den angewandten Theil derselben. Die reine Metaphysik, sonst auch On-tologie genannt, läßt einen solchen Unterschied gar nicht zu, eben weil sie sich auf Dinge überhaupt erstrecken soll. Erst bey der Anwendung der rein metaphysischen Begriffe und Grundsätze auf gewisse Objecte ergibt sich ein solcher Unterschied, je nachdem man jene auf sinnliche oder übersinnliche Dinge anwendet. Denn die letzten betrachtet die Vernunft nothwendig als etwas Höheres, weil sie sich bey deren Betrachtung über den sinnlichen Wahrnehmungskreis erheben muß. Darum ist aber die niedere Metaphysik nicht etwa für schlechter als die höhere zu achten. Sie ist vielmehr ein nicht minder wichtiger Zweig der Erkenntnißlehre als diese, und hat sogar in bloß theoretischer Hinsicht noch einen größeren Werth, da sie auf wirkliche Erkenntniß führt und der Speculation ein weites Feld eröffnet, während die höhere Metaphysik der Speculation ihre Flügel beschneidet und sie nöthigt, in Ansehung des Übersinnlichen auf eigentliches Wissen Verzicht zu leisten.

S. 203. Z. 6. v. u. gehört zur Parenthese folgende Anmerkung: Es gibt indessen auch berühmte Naturforscher, welche die ursprüngliche Flüssigkeit der Erde läugnen und die Annahme dieses Urzustandes für eine willkührliche Voraussetzung erklären. Vergl.

Lamark's Hydrogeologie übers. von Wrede. S. 220. u. 286.

S. 209. Z. 13. v. o. ist so zu lesen: kann sie auch nur dasjenige lehren, was sich durch u. s. w.

Ebend. Z. 7. v. u. ist hinter: Materie, hinzuzusetzen: dadurch.

S. 256. Z. 8. v. o. muß vor den Worten: stets eine Fläche ist, hinzugesetzt werden: an und für sich betrachtet. Wenn man nähmlich einen Körper an und für sich betrachtet, so ist er selbst stets durch Flächen begränzt. Da nun die Fläche durch Linien, und die Linie durch Puncte begränzt ist, so kann man in Rücksicht auf die den Körper als solchen begränzenden Flächen ihn auch als durch Linien, und in Rücksicht auf diese ihn auch als durch Puncte begränzt vorstellen. Daher können Körper im Verhältnisse der Berührung gedacht sich auch in einer bloßen Linie berühren (wie zwey Würfel durch ihre Kanten, es mag die Kante des einen die Kante des andern oder dessen Seitenfläche berühren) oder in einem bloßen Puncte (wie zwey Würfel mit ihren Ecken, es mag die Ecke des einen die Ecke des andern oder dessen Kante oder dessen Seitenfläche berühren, desgleichen zwey Kugeln, die sich als vollkommene Kugeln gedacht immer nur in einem Puncte berühren können).

S. 261. Z. 4. v. u. add: Man hat die Atomistik oft zur Erklärung seltsamer Erscheinungen oder angeblicher Naturwunder gebraucht z. B. der Rhabdomantie oder der Metallo- und Hydroskopie mittelst der Wünschel- oder Jacobsruthe (virgula divina s. mercurialis, baguette divinatoire, bâton

fourché). Die Wünschelruthe oder die Menschen, die sich derselben zur Entdeckung des Wassers, der Metalle, verborgener Schätze, selbst verübter Verbrechen, verrückter Gränzen u. d. g. bedienten, sollten nähmlich dieß dadurch bewirken, daß aus Wasser, Erzen, Metallen, Verbrechern u. s. w. immerfort die feinsten und kleinsten Theilchen ausdünsten, die Poren der Ruthe und derer, die sie in ihren Händen tragen, erfüllen oder durchdringen, und dadurch die Ruthe in Bewegung setzen, auch in den Trägern selbst gewisse eigenthümliche Empfindungen hervorbringen. So wie also, meinten jene Atomistiker, der magnetische Wirbel die Magnetnadel, die er ergreife, nach seiner Richtung bewege, so bestimmen auch jene Ströme unsichtbarer Ausflüsse aus den Körpern, die dadurch geschwängerte Wünschelruthe, sich auf- oder abwärts in der Richtung jener Ströme zu bewegen. S. Einiges zur Geschichte der Wünschelruthe von Gilbert in Dess. Annalen der Physik. 1807. St. 10. S. 158. ff. entlehnt aus des Freyherrn von Aretin Beyträgen zur Lit. Gesch. der Wünschelr. München. 1807. 4. — Man muß indessen solchen Mißbrauch der Atomistik nicht dem Systeme selbst zurechnen. Denn die dynamischen Naturphilosophen haben in unseren Zeiten wohl noch wunderlichere Erklärungen gewisser Naturerscheinungen gegeben, und selbst die Wünschelruthe, das Wasser- und Metallfühlen und andere seltsame Dinge aus ihrem Systeme zu erklären gesucht.

S. 265. Z. 6. v. o. statt: in metaphysische, lies: in die metaphysische.

S. 267. ist zum 123 §. folgende Anmerkung zu setzen: Wenn man jedes gegebene Quantum von Materie eine Masse nennt und so das Wort im weiteren Sinne braucht, so muß man bey Beurtheilung der Quantität seiner Bewegung vorerst darauf sehen, ob es auch als Masse oder in Masse, d. h. mit seinem ganzen Quantum von Materie wirke oder nicht. Eine in einem Gefäß eingeschlossene Wassermasse drückt mit allen ihren Theilen zugleich auf die Hand oder die Wagschäle, wenn sie abgewogen wird, und wirkt daher in Masse, indem sie sich abwärts zu bewegen strebt. Wird aber das Wasser oder, wie man in jenem Sinne auch sagen kann, die Wassermasse ausgegossen, so daß das Wasser allmählig aus dem Gefäße fließt, so äußert es nicht in seiner Bewegung mit allen Theilen zugleich bewegende Kraft und wirkt also nicht in Masse. — Was ferner die im §. beyläufig angeführte mathematische Formel: $Q : q = MG : mg$, anlangt, so ist diese so zu verstehen: Die Quantität der Bewegung eines Körpers ist zu betrachten als ein Product aus seiner Masse in seine Geschwindigkeit; wenn also zwey bewegte Körper (A und B) in Ansehung der Quantität ihrer Bewegung zu vergleichen sind, so verhalten sich die beyderseitigen Quantitäten (Q und q) wie die beyderseitigen Producte aus den Massen (M und m) in die Geschwindigkeiten (G und g). Setzet z. B. die Masse von A = 4 und die Geschwindigkeit = 6, die Masse von B aber = 2 und die Geschwindigkeit = 3, so ist $Q . q = 4.$

6 : 2 . 3 = 24 : 6 = 4 : 1, d. h. in A ist vier Mahl mehr Bewegung als in B. Wären also die Massen gleich (= 4); so würden sich die Quantitäten der Bewegung verhalten wie die Geschwindigkeiten (4 . 6 : 4 . 3 = 6 : 3). Wären aber die Geschwindigkeiten gleich (= 6), so würden sich die Quantitäten der Bewegung verhalten wie die Massen (4 . 6 : 2 . 6 = 4 : 2). Setzt man nun zwey Körper, deren ungleiche Massen sich umgekehrt wie ihre Geschwindigkeiten verhalten (z. B. die Masse von A = 4 und die Geschwindigkeit = 3, die Masse von B = 2 und die Geschwindigkeit = 6), so würde Q = q seyn (denn 4 . 3 = 2 . 6), d. h. es würde in beyden gleich viel Bewegung seyn, weil der Andere so viel an Geschwindigkeit gegen den Einen gewinnt, als er an Masse verliert. Hieraus ergibt sich der letzte Satz des §. von selbst. Denn da bey gleicher Geschwindigkeit Q = M und bey gleicher Masse Q = G ist, so ist auch bey jener 2 M = 2 Q und bey dieser 2 G = 2 Q, folglich in beyden Fällen die mechanische Wirkung des Körpers gleich, so fern wir dabey von anderen empirischen Bedingungen, wodurch die Wirksamkeit der Körper modificirt wird, abstrahiren.

S. 268. Z. 4. v. o. statt: würde, lies: wäre.

S. 275. Z. 10. v. u. für: statt finde, lies: statt findet.

S. 287. Z. 13. v. o. statt: originavia lies: originaria.

S. 289. Z. 15 v. u. ist nach: u. s. w., einzuschalten: (die sich alle, nach Hauy's Lehrb. d. Mineral. übers. v. Karsten Vorr. S. 7., in sechserley Kerngestalten, und diese zuletzt in dreyerley einfache Grundgestalten, die dreyseitige Pyramide, das

dreyseitige und das vierseitige Prisma, zerlegen lassen.)

S. 290. Z. 9. v. o. add: Mit Recht sagt ein eben so gründlicher Mathematiker als kenntnißreicher Physiker in dieser Hinsicht: „Wie sehr man vormahl den Unterschied organischer und nichtorganischer Erscheinungen verkannt habe, ist daraus klar, daß man sich von jeher so viele Mühe gegeben hat, die organischen Erscheinungen bloß als das Product mechanischer und chemischer Kräfte darzustellen. Wunderbar, daß es noch jetzt Physiologen gibt, welche in der Bildung fester organischer Theile nichts, als Krystallisationen, in der Entstehung organischer Säfte nichts, als chemische Mischungen erblicken. Ein gründliches Studium der Mechanik und Chemie muß jeden unbefangenen Kopf überzeugen, daß alle Mechanik nicht hinreicht, ein einziges Blutgefäß, daß alle Chemie nicht hinreicht, einen einzigen Tropfen Blut zu erzeugen; daß in diesem geheimnißvollen Theile der Schöpfung eine höhere Art von Kräften und unsichtbare Stoffe, deren Daseyn wir nur ahnen können, eine Rolle spielen." — S. Fischer's Untersuch. über den eigentlichen Sinn der höheren Analysis nebst einer idealischen Übersicht der Mathem. und Naturk. (Berlin. 1808. 8.) S. 50. — Daß man in den neuesten Zeiten den ganzen Prozeß des organischen Lebens aus der chemischen Electricität oder dem Galvanism hat erklären wollen, ist bekannt; aber das eigentliche Räthsel ist dadurch so wenig als durch die mechanische Electricität und den Magnetism aufgelöst worden.

S. 290. Z. 16. v. o. ist hinter: darzustellen, folgendes anzumerken: Vielleicht ist durch dieses Urtheil jener Paralleliſirung noch zu viel Ehre wiederfahren. Was gewinnt man denn in Hinsicht der Erkenntniß durch solche und ähnliche Paralleliſirungen, z. B. wenn man die Materie den erstarrten und verdunkelten Geist, den Geist aber die verflüchtigte und durchsichtige Materie nennt? Eben so gut könnte man sagen, Eis sey gefrornes Wasser und Wasser geschmolznes Eis.

S. 295. Z. 10. v. u. hinter: Rezensent, add: (Gött. gel. Anz. 1804. St. 96. S. 957.).

S. 296. Z. 12. v. u. add: Da das Leben uns nur an einzelnen Naturdingen als wirkliches Leben erscheint, und auch nur an diesen nach seinen Gesetzen erkennbar ist, und da ferner diese einzelnen Naturdinge Wesen von bestimmter organischer Form (Thiere oder Pflanzen) sind, mithin, wenn wir nicht aller Erfahrung ins Angesicht widersprechen wollen, wir auch eingestehen müssen, daß das Leben in der Natur, wiefern es für uns ein Object der Erkenntniß ist, an die Bedingung des individualen Organismes geknüpft sey; so kann man unmöglich mit Windischmann (in den Ideen zur Physik) sagen: „Das ganze unendliche Universum ist ein einziges lebendiges Ding, ein großes Allthier. Jeder Stern ist ein besonderes Organ dieses Allthiers, und jedes auf einem Weltkörper vorkommende Wesen ist wieder ein Organ dieses Organs. Alle diese Organe, besonders die größeren oder die Sterne, leben in stiller Harmonie mit einander; denn sie machen alle das Eine Ewige, das

elastische Fluidum oder Gott aus.“ — Das heißt nicht philosophisch speculiren, sondern poetisch phantasiren, zu deutsch: träumen. So träumten schon die ältesten Naturphilosophen. Die Naturphilosophie scheint aber in unseren Zeiten überhaupt mehr eine regressive als progressive Tendenz erhalten zu haben, wiewohl man nicht unterläßt, diesen Krebsgang als einen riesenmäßigen Fortschritt zu preisen.

S. 299. Z. 9. v. o. ist hinter: könnte, folgendes zu bemerken: Man braucht sich jene große Katastrophe, worauf hier hingedeutet wird, gerade nichts als eine urplötzliche, vom gewöhnlichen Naturlauf abweichende Veränderung des Erdbodens und seiner Oberfläche zu denken; sondern sie konnte auch allmählig durch solche Kräfte, die noch jetzt immerfort die Gestalt der Erde verändern und die alltäglichsten Erscheinungen hervorbringen, ohne daß wir irgend eine plötzliche allgemeine Revolution wahrnehmen, bewirkt werden. Vergl. Wrede's geognostische Untersuchungen über die südbaltischen Länder. Berlin. 1804. 8. und Lamark's Hydrogéologie ou recherches sur l'influence, qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre. Paris. an X. übers. u. mit Anm. versehen v. Wrede. Berlin. 1805. 8. Hier wird mit den triftigsten Gründen gezeigt, wie nach den Gesetzen der allgemeinen Gravitation der Schwerpunct unserer Erde und der davon abhängige allgemeine Wasserstand sich allmählig verändern konnte, und dadurch ohne Voraussetzung großer und plötzlicher Revolutionen die jetzige Gestalt der Erdoberfläche sich aus natürlichen Ursachen begreifen lasse. Man muß sich in der That wundern, daß diese höchst einfa-

che und natürliche Vorstellungsart von der Bildung der Erde nicht schon allgemeinherrschend ist, ungeachtet sie bereits von Batsch (in seiner Übersicht der Kennzeichen der Mineralien und kurzen Darstellung der Geologie. Jena. 1796. 8.) und Joh. Reinh. Forster (in seinen Beobachtungen und Wahrheiten als Stoff zur künftigen Entwerfung einer Theorie der Erde. Leipzig. 1798. 8.) angedeutet und empfohlen worden.

S. 311. ist zu der Anm. *) unter dem Texte noch folgendes beyzufügen: Auch der bewegliche Süßklee (hedysarum gyrans) kann nicht als Ausnahme von der hier aufgestellten Behauptung betrachtet werden, ob man gleich die Bewegungen desselben sogar in die unwillkührliche und willkührliche eingetheilt hat. Denn eben daß die beyden kleineren Blättchen dieser Pflanze ihre entgegengesetzte Bewegung unaufhörlich, so lange die Pflanze vegetirt, und immer auf dieselbe Weise machen, beweist, daß hier so wenig Willkühr statt findet, als bey der Auf- und Niederbewegung des größeren Blattes nach dem Auf- und Niedersteigen der Sonne, ungeachtet man bis jetzt die eigentliche Ursache jener wunderbaren Bewegung noch nicht bestimmen kann.

S. 313. Z. 1. v. u. add: Bemerkenswerth ist folgende hierher gehörige Stelle aus Kant's Träumen eines Geistersehers (S. 272. der verm. Schr. B. 2. Hall. Ausg.) „Bis auf welche Glieder der Natur Leben ausgebreitet sey und welche diejenigen Grade desselben seyen, die zunächst an die völlige Lebloßigkeit gränzen, ist vielleicht unmöglich, jemahl

mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoism belebt alles, der Materialism dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles. Maupertuis maß den organischen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigsten Grad des Lebens bey; andere Philosophen sehen an ihnen nichts als todte Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der thierischen Maschienen zu vergrößern. Das ungezweifelte Merkmahl des Lebens an dem, was in unsere äußeren Sinne fällt, ist wohl die freye Bewegung, die da blicken läßt, daß sie aus Willkühr entsprungen sey; allein der Schluß ist nicht sicher, daß, wo dieses Merkmahl nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich sey. Boerhave sagt an einem Orte: Das Thier ist eine Pflanze, die ihre Wurzeln im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein Anderer eben so ungetadelt mit diesen Begriffen spielen und sagen: Die Pflanze ist ein Thier, das seinen Magen in der Wurzel (äußerlich) hat. Daher auch den letzten die Organe der willkührlichen Bewegung und mit ihnen die äußerlichen Merkmahle des Lebens fehlen können, die doch den ersten nothwendig sind, weil ein Wesen, welches die Werkzeuge seiner Ernährung in sich hat, sich selbst seinem Bedürfniß gemäß muß bewegen können, dasjenige aber, an welchem diese außerhalb und in dem Elemente seiner Unterhaltung eingesenkt sind, schon genugsam durch äußere Kräfte erhalten wird und, wenn es gleich ein Princip des inneren Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organische Ein-

richtung zur äußerlichen willkührlichen Thätigkeit bedarf."

S. 313. Z. 9. v. o. add: Daß man noch nicht an allen Thierarten Nerven entdeckt hat, beweist keineswegs, daß sie dergleichen gar nicht haben. Die Annahme nervenloser Thiere und die Eintheilung der Thiere nach diesem Gesichtspuncte (wie in Dumeril's analyt. Zool. übers. von Froriep. Weimar. 1806. 8.) kann daher nur als problematisch angesehen werden.

S. 316. Z. 13. v. u. statt: §. 143., lies: §. 143. a.

Ebend. Z. 1. v. u. add: Doch sind in Hausmann's Entwurf eines Systems der unorganisirten Natur die Atmosphärilien und das Wasser schon mit Recht aufgenommen, und man darf hoffen, daß die Mineralogen diesem Beyspiele folgen werden. Da indessen Werner bereits in seinen mineralogischen Schriften die Atmosphärologie eben so von der Mineralogie getrennt hat, wie Phytologie von Zoologie längst getrennt war, so hat Widenmann in seiner Abhandl. von der Nothwendigkeit bey der Haupteintheilung der natürlichen Körper ein viertes Reich anzunehmen (in Crell's chem. Ann. 1793. II. 30. ff.) aus den Atmosphärilien lieber dieses vierte Reich bilden wollen. Allein Fischer in der idealischen Übersicht der Mathem. u. Naturk. (vorgedr. der Unters. über die höh. Anal. S. 16.) hat schon mit Recht bemerkt, daß die Atmosphärilien kein eigenes Naturreich, sondern bloß ein Theil der unorganischen Natur sind, und daß die Mineralogie nicht aus dem beschränk-

ten Gesichtspuncte des Bergmanns als Hülfswissenschaft desselben, sondern nach der Idee des Naturforschers als Lehre von der ganzen unorganischen Natur betrachtet und behandelt werden müsse.

S. 317. Z. 2. v. u. statt: allem diesem, lies: diesem Allen.

S. 318. Z. 3. v. o. ist die Zahl 1 hinter Anmerkung zu streichen.

Ebend. Z. 18. v. u. statt: unter den, lies: und der.

Ebend. Z. 13. v. u. statt: die auf Zweyen, in welcher — lies: auf Zweyen, worin.

S. 321. u. 322. ist die ganze Anmerkung 2. zu streichen, und dafür folgender besondere Paragraph mit seiner Anmerkung zu setzen:

§. 143. b.

Wenn wir nun noch einen Rückblick auf die organische Natur überhaupt werfen, so ist Leben der allgemeine Charakter derselben (§. 138.). Aber dieses Leben erscheint anders bey den Pflanzen, als bey den Thieren, und wieder anders bey den bloßen Thieren, als beym Menschen. Pflanzenleben ist Leben ohne willkührliche Bewegung und Bewußtseyn, Thierleben — mit willkührlicher Bewegung und Bewußtseyn, und zwar entweder bloßes Thierleben — mit willkührlicher Bewegung und vernunftlo-

sem Bewußtseyn, oder Menschenleben — mit willkührlicher Bewegung und vernünftigem Bewußtseyn.

Anmerkung.

Bewußtseyn ist nähmlich Wissen vom Seyn (Fund. §. 41.); das Wissen aber ist entweder im bloßen Anschauen und Empfinden befangen, oder bis zum Denken gesteigert. Dieses Wissen ist nur durch Vernunft möglich. Denn es erfordert eine höhere Combination der Vorstellungen, indem es ein Anerkennen der Wahrheit dessen ist, was man vorstellt. Wahrheit aber ist eine Idee, zu der sich kein Vernunftloses erhebt (Logik. §. 5. nebst den Anmerk.). Der Mensch allein weiß also vernünftig, daß er ist und daß andere Dinge außer ihm sind, indem er sich selbst (das Ich) und andere Dinge außer ihm (das Nicht = Ich) denkt, und so in und durch sein Denken Subjectives und Objectives einander entgegen setzt und auf einander bezieht; er allein weiß daher auch, was er thut und thun soll in Beziehung auf sich und auf andere Dinge. Sein Wissen allein ist daher ein intelligentes oder rationales, während das Wissen der vernunftlosen Thiere ein bloß sinnliches ist, welcher Unterschied ein ganz anderer ist, als der des mittelbaren und unmittelbaren Wissens. Denn unmittelbar (ohne Beweis) kann man auch durch Vernunft wissen, und selbst dieses Unterschiedes sind wir uns unmittelbar durch Vernunft bewußt, indem wir ihn in und mit dem vernünftigen Wissen selbst ergreifen

und als wahr anerkennen. Wenn wir nun aber auch als Menschen dieses unser menschliches Leben, das Leben mit vernünftigem Bewußtseyn unserer selbst und der Außenwelt, allein für wahres Leben, für Leben in der höchsten Potenz (vita sensu eminente s. κατ' ἐξοχην) erklären wollten — und in der That möchte wohl kein Mensch behaupten, daß er sein Leben noch fortleben würde, wenn ihn, gleich jenen alten mythologischen Personen, irgend ein Dämon aus Haß oder Mitleid in ein Thier oder gar in einen Baum umwandelte — so können wir doch nicht mit einem neueren Philosophen (Fichte in seinen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten) sagen: „Nur der Mensch lebt; die Natur ist todt!" — Denn es bliebe doch immer eine große Anmaßung von uns Erdgeborenen, uns für die einzigen Naturwesen, die mit vernünftigem Bewußtseyn leben, zu halten. — Übrigens haben schon die Alten das pflanzenartige, thierische und vernünftige Leben als so viele Arten oder Grade des Lebens unterschieden. Sie machten aber von diesem wohlgegründeten Unterschiede zum Theil eine falsche Anwendung, indem sie z. B. im Menschen selbst eine vernünftige und eine vernunftlose Seele, oder wohl gar drey Seelen, eine vegetative, eine sensitive und eine denkende, annahmen und die erste in den Unterleib, besonders den Magen, die zweyte in die Brust, besonders das Herz, und die dritte in den Kopf, besonders das Gehirn, versetzten, und dann über die Sterblichkeit und Unsterblichkeit dieser verschiedenen

Seelen weiter speculirten oder vielmehr phantasirten, auch wohl gar den Ursprung des Bösen aus dem Widerstreite derselben zu erklären suchten. (Pallas berichtet in den Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völker Th. 2. S. 61., daß die Lamen oder Lamaiten nicht bloß dem Menschen, sondern auch den Thieren eine doppelte Seele geben, wovon die eine das Princip des Lebens, die andere das Princip der Vorstellungen und des Bewußtseyns sey und keinen beständigen Sitz habe, sondern in allen Gliedern umher irre). Doch muß man auch bey Beurtheilung dieser Meinungen auf die personificirende Bildersprache und die Zweydeutigkeit der Ausdrücke ψυχη, animus, anima, die bald Seele bald Leben bedeuten, Rücksicht nehmen. Eben diese Zweydeutigkeit scheint die Meinung veranlaßt zu haben, daß die Seele das eigentliche und unmittelbare Princip alles Lebens sey, und daher den Pflanzen so gut wie den Thieren eine eigene Seele inwohnen müsse. Auch erhellet zugleich hieraus, daß das Wort Leben selbst bald im weiteren bald im beschränkteren Sinne genommen werden könne, und man also vor allen Dingen bestimmen müsse, in welchem Sinne das Wort zu verstehen sey, ehe man sich über Daseyn oder Mangel des Lebens in einer gewissen Sphäre der Natur streitet. Daß z. B. die Griechen die Thiere allein ζωα nannten, beweist, daß die Urheber dieser Benennung die Pflanzen für leblos hielten, mithin das Wort ζων im engeren Sinne nahmen.

S. 331. ist dem 147. §. folgende Anmerkung beyzufügen: Nach diesem Grundsatze urtheilen wir, wenn wir annehmen, daß jene großen Weltkörper, welche wir am Himmel als leuchtende Scheiben und Puncte in zahlloser Menge wahrnehmen, eben so wie unsere Erde von lebenden Geschöpfen bewohnt seyen. Der Gedanke, daß auf allen diesen Körpern, deren jeder vielen Millionen lebender Wesen Aufenthalt, Nahrung und Thätigkeitsobjecte in Menge darbiethen könnte, eine ewige Todtenstille herrsche, ist der reflectirenden Vernunft gleichsam unerträglich, und er wird ihr desto unerträglicher, je mehr sie die Größe und Herrlichkeit des Weltbaues durchschauen lernt. Sie kann sich nicht einmahl mit der Annahme lebender Wesen von untergeordnetem Range begnügen, sondern sieht sich aus Gründen, die der folgende §. enthält, genöthigt, mit lebenden Wesen der vollkommensten Art, die sie nur kennt, d. h. mit vernünftigen, das Weltall zu bevölkern, ob sie gleich darum nicht läugnen wird, daß es in demselben einzelne Körper geben könne, die entweder noch nicht oder nicht mehr auf diese Weise bevölkert sind, wie es selbst auf unserer Erde einzelne Stellen gibt, von denen dasselbe gilt. Daß aber jene großen Körper nur um des Menschen Willen da seyen, ist eine Vorstellung, die bloß in einem Gemüthe statt finden kann, das von ihnen nur nach dem grobsinnlichen Scheine urtheilt.

S. 334. Z. 8 v. o. statt: nähmlich, lies: vornehmlich.

S. 336. Z. 14. v. o. add: Bekanntlich behauptete Rousseau in seinem discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, daß der Mensch nur durch Abweichung von der Natur (seiner natürlichen Bestimmung) in den Culturstand übergehe und daher dieser Stand ein bloß erkünstelter, jener Bestimmung widerstreitender, mithin widernatürlicher Zustand sey. Diese mit so viel sophistischer Beredtsamkeit ausgeführte Behauptung hat auch in neueren Zeiten noch nicht alle Anhänger verloren, wie Wendeborn's Vorlesungen über die Geschichte des Menschen und seine natürliche Bestimmung (Hamburg. 1807. 8.) beweisen, worin jene Behauptung alles Ernstes wiederhohlt und selbst die Vernunft mit ihren Ideen vom Höchsten und Heiligsten für etwas Unnatürliches erklärt wird! Aber schon Bonnet hat in seiner lettre au sujet du discours etc. (Merc. de France. Oct. 1755. und Oeuvr. T. 18.) dagegen bemerkt, daß der Culturstand nichts anders als eine natürliche Folge der inneren Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur sey. Bendavid in seinem Aufsatze über den Menschen als Kunstwerk (N. Berl. Monathschr. Nov. 1807.) sieht in diesen entgegen gesetzten Behauptungen eine Antinomie oder einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Allein die Vernunft kann einzig und allein den Culturstand als den wahrhaft menschlichen anerkennen, und nicht jeder Streit der individualen Vernunft ist ein Widerstreit, in den die Vernunft überhaupt durch ihre Speculation verwickelt werden müßte.

S. 362. Z. 1. v. o. hinter: nennen, add: (vergl. den Zusatz zu S. 576. Z. 1. v. u. der Logik).

S. 364. Z. 14. v. o. statt: möglich sey, mithin — lies: weil ihn die Vernunft als nothwendig fordere, auch möglich, mithin auch eine unendliche Fortdauer des handelnden Subjects zu hoffen sey, woraus sich dann von selbst die Pflicht ergibt, sein Herz u. s. w.

S. 367. Z. 3. v. u. statt: Ob nähmlich gleich, lies: Denn obgleich.

S. 369. Z. 6. u. 5. v. u. statt: zu so manchen falschen, lies: so manche falsche.

S. 390. Z. 12. v. u. ist beym Worte: widernatürlich, folgendes zu bemerken: Man nimmt dieß Wort zuweilen in einer Bedeutung, wo es etwas in anderer Hinsicht ganz Natürliches anzeigt. So heißt die Krankheit ein widernatürlicher Zustand, weil sie eine Abweichung von demjenigen Normalverhältnisse der Lebensfactoren, wodurch der Organism in seiner Vollkommenheit erhalten wird, mithin eine der Natur des Organismes widerstrebende, ihn sogar mit der Zerstörung bedrohende Abnormität ist (§. 138. Anm. 1.), obwohl eben diese Abnormität eine Folge von natürlichen Ursachen (Naturkräften und ihren Wirkungsgesetzen) oder eine ganz natürliche Erscheinung ist. Man kann sogar mit Recht behaupten, daß jener sogenannte widernatürliche Zustand häufiger in unserem Körper statt finde und in so fern natürlicher sey, als der Zu-

stand der Gesundheit, weil diese in ihrer idealischen Vollkommenheit (als völliges Gleichgewicht der Lebensfactoren) gedacht, nie dauerhaft seyn kann, sondern in jeder individualen Organisation immerfort gewisse kleine, obwohl unmerkliche und daher das Wohlbefinden nicht störende, Abnormitäten vorkommen müssen. Was aber die von älteren Ärzten aufgestellte Eintheilung der auf den menschlichen Körper sich beziehenden Dinge in natürliche (die den Körper constituirenden Organe in ihrer naturgemäßen Beschaffenheit, wozu Einige auch noch Alter, Geschlecht, Temperament u. s. w. rechneten) un- oder widernatürliche (Krankheiten mit allen ihren Modificationen) und nicht-natürliche (die den Körper theils erhalten theils zerstören können, als Luft, Speise und Trank, Schlafen und Wachen, Bewegung und Ruhe, Ausleerung und Innebehaltung, Gemüthsbewegungen, Kleider, Wohnungen u. s. w.) betrifft, so ist dieß eine längst abgefertigte Ungereimtheit. S. Wolfii horae subsecc. Marburgg. a. 1730. Trim. aest. Nro. 4.

S. 391. Z. 7. v. o. add: Die Eintheilungen der Wunder in absolute oder rigoröse und relative oder comparative (die eigentlich keine sind, sondern es nur zu seyn scheinen), in göttliche (die Einige auch rigoröse nennen) und nicht-göttliche (englische oder teuflische — die Einige auch comparative nennen), in Wunder außer den Menschen (wunderbare Ereignisse in der Außenwelt) und in der Seele des Menschen, wobey er sich entweder ganz leidend

verhalte (Offenbarungen) oder zugleich thätig (Weissagungen), beruhen auf Voraussetzungen, deren Gültigkeit sich schwerlich darthun lassen möchte. S. De miraculis εγχειριδιον a philosopho theologis exhibitum (Zwickau. 8). Der Verf. gibt hier eine doppelte Erklärung vom Wunderbegriffe. Objectiv versteht er darunter, quaecunque deo auctore extra omnem naturalium rerum ordinem vel sunt vel eveniunt; subjectiv, quae omnem explicationem in omne tempus ita respuunt, ut cum legibus naturae summis certissimisque manifesto pugnare reperiantur. Wie steht es aber mit der Anwendung dieser Erklärungen auf bestimmte Ereignisse?

S. 411. Z. 12. v. u. statt: denkt, lies: denke.

Ausführliches

systematisches Inhaltsverzeichniß

vom zweyten Theile.

Erkenntnißlehre oder Metaphysik.

Einleitung.

§. 1. Begriff und Nahme der Metaphysik. S. 3 — 9.

§. 2. Unterschied derselben von der Logik — Werth und Behandlungsweise. S. 9 — 14.

§. 3. Metaphysik der Natur und der Sitten — natürliche und künstliche. S. 15 — 18.

§. 4. Reine und angewandte Metaphysik — Ontologie — (erste Philosophie). S. 18 — 20.

Erster Theil.

Reine Erkenntnißlehre.

§. 5. Zerfällung derselben in zwey Abschnitte. S. 21.

Erster Abschnitt.

Von der Erkenntniß überhaupt.

§. 6. Das Erkennen als Thatsache des Bewußtseyns betrachtet. S. 22.

§. 7. Was heißt erkennen? — Gegenstand der Erkenntniß. S. 22 u. 23.

§. 8. Voraussetzung der Realität des Erkannten. S. 23.

§. 9. Gültigkeit dieser Voraussetzung. S. 23.

§. 10. Weitere Erörterung derselben. S. 22 — 26.

§. 11. Factoren der Erkenntniß. S. 27.

§. 12. Verhältniß des Objectes und Subjectes der Erkenntniß zu einander — Urkategorie des Erkenntnißvermögens. S. 27 — 29.

§. 13. Höchstes Erkenntnißgesetz — Ding an sich — Phänomen und Noumen. S. 29 — 36.

Zweyter Abschnitt.

Von der Erkenntniß in Ansehung der verschiedenen Sphären des Erkenntnißvermögens.

§. 14. Zerfällung dieses Abschnitts in drey Hauptstücke. S. 37 — 39.

Erstes Hauptstück.

Analytik der Sinnlichkeit.

§. 15. Wahrnehmung — Anschauung und Empfindung — Sinnlichkeit — äußerer und innerer Sinn. S. 40 — 42.

§. 16. Form und Materie der Sinnlichkeit oder der sinnlichen Vorstellung — reine und empirische Sinnlichkeit. S. 42 — 45. vergl. mit S. 423.

§. 17. Sinnliche Vorstellung der Dinge in Raum und Zeit S. 45.

§. 18. Vorstellung des Raums und der Zeit selbst. S. 45 — 47.

§. 19. Raum und Zeit negativ bestimmt. S. 47 — 49.

§. 20. Raum und Zeit positiv bestimmt — ursprüngliches Gesetz der Sinnlichkeit. S. 50 — 52.

§. 21. die Vorstellungen von Raum und Zeit als reine — sinnliche — allgemeine und nothwendige Vorstellungen. S. 53 — 58.

§. 22. Kategorien der Sinnlichkeit. S. 58 — 64.

§. 23. Dimensionen des Raums und der Zeit. S. 64 — 66.

§. 24. Absoluter und relativer Raum — Zeit. S. 66.

§. 25. Erfüllter und leerer Raum — Zeit. S. 66.

§. 26. Ort — Dauer. S. 66.

§. 27. Ausdehnung — räumliche und zeitliche. S. 66 u. 67.

§. 28. Bewegung. S. 67 u. 68.

§. 29. Zwischenraum und Zwischenzeit. S. 68 u. 69.

§. 30. Stellung oder Lage — Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen — Prädicabilien der Sinnlichkeit. S. 69 — 71. vergl. mit S. 423.

Zweytes Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

§. 31. Metaphysische Erwägung desselben. S. 72.

§. 32. Form oder Formen des synthetischen Denkens — des Verstandes — der Begriffe — Materie derselben. S. 73.

§. 33. Das synthetische Denken oder das Erkennen als eine dreyfache Thätigkeit betrachtet. S. 73 — 75 vergl. mit S. 424.

§. 34. Metaphysischer Unterschied des synthetischen und analytischen Urtheilens. S. 75—80.

§. 35. Verhältniß der ursprünglichen Formen der Begriffe zu den ursprünglichen Formen der Urtheile. S. 80 u. 81.

§. 36. Kategorien des Verstandes — Ur- oder Stammbegriffe desselben. S. 81—83.

§. 37. Vierfacher Gesichtspunct, nach welchem jene Kategorien aufzusuchen. S. 83.

§. 38. Kategorien der Quantität. S. 83. u. 84.

§. 39. Kategorien der Qualität. S. 85—87.

§. 40. Kategorien der Relation. S. 87—90.

§. 41. Kategorien der Modalität. S. 90—93.

§. 42. Systematische Darstellung aller Kategorien — Folgerungen daraus — mathematische und dynamische Kategorien. S. 93—99. vergl. mit S. 425.

§. 43. Reine und versinnlichte oder schematisirte Kategorien. S. 99—104.

§. 44. Versinnlichung der Quantitätskategorien. S. 104. u. 105.

§. 45. Versinnlichung der Qualitätskategorien. S. 105 u. 106.

§. 46. Versinnlichung der Relationskategorien. S. 107.

§. 47. Versinnlichung der Modalitätskategorien. S. 107 u. 108.

§. 48. Etwas oder Ding und Nichts oder Unding nach den Sinnes- und Verstandeskategorien erklärt. S. 109—111. vergl. mit S. 425.

§. 49. Prädicabilien des Verstandes. S. 111 u. 112. vergl. mit S. 427.

§. 50. Die Größe — eine Größe — Theil — Ganzes. S. 112.

§. 51. Gleichheit und Ungleichheit — Großheit und Kleinheit. S. 112—114.

§. 52. Extenſive, intenſive und protenſive Größe. S. 114. u. 115.

§. 53. Stetige und unſtetige Größe. S. 115 u. 116.

§. 54. Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit — Ähnlichkeit und Unähnlichkeit — Congruenz und Incongruenz. S. 116. u. 117.

§. 55. Meſſen — Zählen — unermeßlich — unzählig — unendlich — endlich. S. 117 — 120.

§. 56. Größe der Qualität — Grade — Zwiſchengrade. S. 120.

§. 57. Schranken — Gränzen — beſchränkt und unbeſchränkt — begränzt und unbegränzt. S. 121.

§. 58. Vermehrung und Verminderung der Größe. S. 121 u. 122.

§. 59. Reales Ausgedehnte — Geſtalt. S. 122.

§. 60. Körper — Fläche — Linie — Punct — Augenblick. S. 122—124.

§. 61. Subſtanz und Accidenz — Beharrlichkeit — Wechſel — Dauer — Ewigkeit. S. 124 u. 125.

§. 62. Weſen — weſentlich — außerweſentlich. S. 125—127.

§. 63. Einfache und zuſammen geſetzte Subſtanz — Monade — Atom. S. 127 u. 128. vergl. mit S. 428.

§. 64. Urſache und Wirkung — urſachlicher Zuſammenhang — Urſachlichkeit — Abhängigkeit und Unabhängigkeit. S. 129 u. 130.

§. 65. Zureichende und unzureichende — unmittelbare und mittelbare — koordinirte und subordinirte Ursache. S. 130 u. 131.

§. 66. Bedingte oder unfreye und unbedingte oder freye Ursache. S. 131.

§. 67. Wirkende und Zweck-Ursache — Zweck und Mittel — Endzweck — Zweckmäßigkeit — Arten derselben. S. 131 — 134.

§. 68. Kraft — lebendige und todte — ursprüngliche und abgeleitete. S. 134 — 137.

§. 69. Einfluß — einseitiger und wechselseitiger — Wirkung und Rückwirkung — Thun und Leiden — Spontaneität und Receptivität. S. 137.

§. 70. Streit der Substanzen — reale oder dynamische und ideale oder logische Gemeinschaft. S. 137 — 139.

§. 71. Innere und äußere oder unbedingte und bedingte Möglichkeit. S. 139.

§. 72. Seyn — Daseyn. S. 139.

§. 73. Entstehen und Vergehen — Hervorbringung und Zerstörung — Anfang und Ende. S. 140 u. 141.

§. 74. Zustand — Veränderung — Modification. S. 141 u. 142.

§. 75. Innere oder unbedingte und äußere oder bedingte Nothwendigkeit. S. 142 u. 143.

§. 76. Zufälligkeit. S. 143.

§. 77 Bedingung und Bedingtes — Reihe von Bedingungen — endliche und unendliche. S. 143 — 145.

§. 78. Erfahrung — Gesetzmäßigkeit derselben — Grundsätze der menschlichen Erkenntniß — Empirism

oder Sensualphilosophie — Rationalism oder Intellectualphilosophie. S. 145 — 153.

§. 79. Grundsatz der Quantität. S. 153 u. 154.

§. 80. Grundsatz der Qualität. S. 154 u. 155.

§. 81. Grundsatz der Relation. S. 155 — 159.

§. 82. Grundsatz der Modalität. S. 159 — 162.

§. 83. Transcendentale Naturgesetze — transcendentale Physiologie. S. 162 — 166. vergl. mit S. 429.

§. 84. Beurtheilung der Sätze, daß es in der Natur kein Leeres, keinen Sprung, keinen Zufall und kein Schicksal gebe — Gesetz der Stetigkeit und der Sparsamkeit in der Natur. S. 166 — 173. vergl. mit S. 429.

§. 85. Beurtheilung der Sätze, welche aus einer unrichtigen Anwendung der logischen Reflexionsbegriffe entspringen — Satz des Nichtzuunterscheidenden — monadologisches System — transcendentale Topik — Amphibolie der Reflexionsbegriffe. S. 173 — 180. vergl. mit S. 430.

Drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft.

§. 86. Vernunft als Vermögen der Principien. S. 181.

§. 87. Vernunft als Vermögen zu einem gegebenen Bedingten die Bedingung zu suchen S. 181 u. 182.

§. 88. Vernunft als Vermögen ein Unbedingtes oder Absolutes zu suchen — Uridee der Vernunft. S. 182 u. 183.

§. 89. Grundſatz der theoretiſchen Vernunft als empiriſchen Vermögens. S. 183—185.

§. 90. Grundſatz der theoretiſchen Vernunft als reinen Vermögens — reine Vernunftbegriffe — tranſcendentale Ideen. S. 185—188.

§. 91. Drey Hauptideen der reinen theoretiſchen Vernunft — pſychologiſche, kosmologiſche und theologiſche. S. 188—191. vergl. mit S. 430.

Zweyter Theil.

Angewandte Erkenntnißlehre.

§. 92. Natur in weiterer Bedeutung—angewandte Erkenntnißlehre als metaphyſiſche Naturlehre im weiteren Sinne. S. 191.

§. 93. Sinnliche und überſinnliche Natur — Natur in engerer Bedeutung — metaphyſiſche Naturlehre im engeren Sinne — niedere und höhere Metaphyſik. S. 193. vergl. mit S. 433.

Erſter Abſchnitt.

Metaphyſik der ſinnlichen Natur oder niedere Metaphyſik.

§. 94. Niedere Metaphyſik als metaphyſiſche Körperlehre. S. 194 u. 195.

§. 95. Niedere Metaphyſik als rationale Phyſik — Unterſchied von der empiriſchen Phyſik. S. 195 u. 196.

§. 96. Theile der niedern Metaphyſik — Hylologie, Organologie und Teleologie — Naturphiloſophie. S. 196—198.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

§. 97. a. Allgemeiner Begriff der Materie — ursprünglicher Zustand und ursprüngliche Kräfte derselben — Chaos. S. 199—208. vergl. mit S. 432.

§. 97. b. Bewegung der Materie — Charakter einer metaphysischen Bewegungslehre. S. 208—212.

§. 98. Betrachtung der bloßen Beweglichkeit. S. 212 u. 213.

§. 99. Begriff der Bewegung und der Ruhe. S. 213—217.

§. 100. Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung. S. 217—219.

§. 101. Stetigkeit der Bewegung. S. 219—221.

§. 102. Relativität der Bewegung. S. 221—224.

§. 103. Geradlinige und krummlinige Bewegung. S. 224.

§. 104. Gleichförmige und ungleichförmige — verzögerte und beschleunigte Bewegung. S. 224 u. 225.

§. 105. Drehende und fortschreitende — erweiternde und zurückkehrende — kreisförmige und schwingende Bewegung. S. 226.

§. 106. Einfache und zusammen gesetzte Bewegung. S. 226—228.

§. 107. Bewegkraft. S. 228.

§. 108. Zurückstoßende oder ausdehnende und anziehende oder zusammendrückende Kraft. S. 228. u. 229.

§. 109. Erfüllung des Raums durch Materie — Undurchdringlichkeit. S. 229—231.

§. 110. Undurchdringlichkeit als Folge eines Widerstandes. S. 231.

§. 111. Dieser Widerstand als Folge einer zurückstoßenden Kraft. S. 231 u. 232.

§. 112. Beweis, daß Zurückstoßungskraft oder Ausdehnungskraft eine ursprüngliche Kraft aller Materie sey. S. 232 — 234.

§. 113. Grade der Repulsivkraft. S. 235 u. 236.

§. 114. Bestimmtere Ableitung der Undurchdringlichkeit aus der Repulsivkraft — absolute und relative Undurchdringlichkeit — mathematische und dynamische Raumerfüllung — mechanische und chemische Durchdringung. S. 236 — 242.

§. 115. Physische Theilbarkeit der Materie ins Unendliche vermöge der Repulsivkraft. S. 242 — 245.

§. 116. Beweis, daß der Materie auch eine ursprüngliche Anziehungskraft zukomme. S. 245 — 251.

§. 117. Wirkung der Materien auf einander als physische Berührung und als Wirkung in die Ferne betrachtet. S. 251 — 255.

§. 118. Die Repulsivkraft der Materie als Flächenkraft betrachtet. S. 256. vergl. mit S. 433.

§ 119. Die Attractivkraft der Materie als durchdringende Kraft betrachtet. S. 256 u. 257.

§. 120. Resultate — Volum und Dichtigkeit — Atomistik, Korpuskularphilosophie oder mechanische Naturphilosophie — dynamische Naturphilosophie. S. 257 — 261. vergl. mit S. 434.

§. 121. Ursprüngliche Elastizität — Gravitation — Schwere — (Schwerkraft — Schwerstoff). S. 261. — 265.

§. 122. Mittheilung der Bewegung. S. 265 u. 266.

§. 123. Quantität der Materie — Maße — Körper — Quantität der Bewegung. S. 266 u. 267. vergl. mit S. 435.

§. 124. Schätzung der Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung. S. 267. — 269.

§. 125. Gesetz der Selbstständigkeit der Materie S. 269 u. 270.

§. 126. Gesetz der Trägheit der Materie — (Trägheitskraft — Leblosigkeit). S. 270 — 273.

§. 127. Gesetz der Gegenwirkung der Materie (Transfusion der Bewegung). S. 273 — 276.

§. 128. Gesetz der mechanischen Stetigkeit—Retardation, Acceleration und Sollicitation. S. 276—278.

§. 129. Beziehung der Bewegung als Prädicats auf ein bestimmtes Object. S. 278 u. 279.

§. 130. In Ansehung der geradlinigen Bewegung. S. 279 u. 280.

§. 131. In Ansehung der krummlinigen Bewegung. S. 280 — 282.

§. 132. In Ansehung der Mittheilung der Bewegung. S. 282 — 284.

Zweytes Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

§. 133. Blick auf das Naturganze. S. 285.

§. 134. Kosmogonien und Geogonien. S. 286.

§. 135. Ursprüngliche Bildungskraft der Natur. S. 286 u. 287.

§. 136. Krystallisation — Organisation — orga-

nische Kraft oder Bildungstrieb — Technicism der Natur. S. 287—291. vergleich mit S. 438.

§. 137. Organische und unorganische Wesen — die Natur als ein organisches Ganze betrachtet. S. 291 — 293.

§. 138. Leben — Lebenskraft — Gesundheit — Krankheit — Tod. S. 293 — 296. vergl. mit S. 439.

§. 139. Ur- oder Grundorganisationen. S. 296 — 299. vergl. mit S. 440.

§. 140. Ernährungskraft — Wiederhervorbringungskraft — Zeugungskraft — Verschiedene Hypothesen über die Zeugung — Arten der Zeugung. S. 299 — 305.

§. 141. Classification der Naturproducte — (natürliche und künstliche Systeme). S. 305—310.

§. 142. Annahme dreyer Naturreiche — Unterschied der Thiere und Pflanzen. S. 310—316. vergl. mit S. 441 — 444.

§. 143. a. Unterschied des Menschen und der übrigen Thiere — Perfectibilität desselben — Herrschaft über die Natur — Menschenrassen. S. 316— 322.

§. 143. b. Pflanzenleben — Thierleben — Menschenleben. S. 444 — 447.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

§. 144. Zweckmäßigkeit der organischen Naturproducte. S. 323 — 325.

§. 145. Zweckmäßigkeit der gesammten Natur —

dogmatische Systeme darüber — teleologischer Transcendentalism. S. 325—330.

§. 146. Teleologische Unterordnung der Naturdinge. S. 330 u. 331.

§. 147. Zweckmäßigkeit der unorganischen oder leblosen Naturdinge für die organischen oder lebendigen. S. 331. vergl. mit S. 448.

§. 148. Zweckmäßigkeit der vernunftlosen Naturwesen für die Vernünftigen. S. 331—333.

§. 149. Der Mensch als Zweck der Natur betrachtet — Cultur die natürliche Bestimmung desselben. S. 333—338. vergl. mit S. 449.

Zweyter Abschnitt.

Metaphysik der übersinnlichen Natur oder höhere Metaphysik.

§. 150. Übergang zur übersinnlichen Natur und deren Metaphysik. S. 339 u. 340.

§. 151. Kritische Behandlung derselben. S. 340 u. 341.

§. 152. Theile der höheren Metaphysik — Psychologie, Kosmologie und Theologie. S. 341 u. 342.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Psychologie.

§. 153. Unterschied der metaphysischen oder rationalen Seelenlehre von der empirischen. S. 343 u. 344.

§. 154. Inhalt derselben. S. 344.

§. 155. Substantialität — Einfachheit — numerische Identität der Seele — Prüfung der Beweise dafür. S. 345—347.

§. 156. Immaterialism oder Spiritualism. S. 347—349.

§. 157. Materialism oder Antispiritualism. S. 350—352.

§. 158. Psychologischer Dualism — transcendenter — empirisch-kritischer. S. 352—354.

§. 159. Psychologischer Monism — spiritualistischer (egoistischer und pluralistischer) — materialistischer (allgemeiner und besonderer). S. 354 u. 355.

§. 160. Anderweite psychologische Probleme. S. 355.

§. 161. Ursprung der Seele — Kräatianer, Traducianer, Präexistentianer u. s. w. — Seelenwanderung — Gleichheit der Seelen. S. 355—357.

§. 162. Gemeinschaft des Leibes und der Seele — gelegenheitliche Ursachen — prästabilirte Harmonie — natürlicher Einfluß — Sitz der Seele. S. 357—362.

§. 163. Unsterblichkeit der Seele aus dem speculativen Standpuncte betrachtet. S. 362 u. 363.

§. 164. Dieselbe practisch erwogen. S. 363—365 vergl. mit S. 450.

§. 165. Psychologie als Pneumatologie betrachtet. S. 365 u. 366.

Zweytes Hauptstück.

Metaphysische Kosmologie.

§. 166. Unterschied der metaphysischen oder rationalen Weltlehre von der empirischen. S. 367 u. 368.

§. 167. Widerstreit, in welchen sich die Ver-

nunft bey der metaphysischen Weltbetrachtung verwickelt. S. 368—370.

§. 168. Kosmologische Reihen. S. 370 u. 371.

§. 169. Kosmologische Ideen oder rationale Weltbegriffe. S. 371.

§. 170. Kosmologische Probleme — kosmologische Antithetik. S. 371—375.

§. 171. Erstes Problem — Anfang und Gränze der Welt. S. 375—378.

§. 172. Zweytes Problem — Theilbarkeit der Weltmaterie. S. 378—381.

§. 173. Drittes Problem — Bestimmbarkeit der Welterscheinungen durch vorhergehende Ursachen — (Determinism und Indeterminism oder Äquilibrism). S. 381—385.

§. 174. Viertes Problem — Nothwendigkeit und Zufälligkeit des Daseyns. S. 385—388.

§. 175. Die Welt als erkennbarer Inbegriff von Erscheinungen oder als Natur betrachtet — natürlich widernatürlich, übernatürlich — (Wunder — kosmologischer Pluralism und Optimism). S. 388—391. vergl. mit S. 450—452.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Theologie.

§. 176. Unterschied der metaphysischen oder theoretisch-rationalen Gotteslehre von der statutarischen und practisch-rationalen. S. 392—393.

§. 177. Verknüpfung der unbedingten Nothwendigkeit mit der höchsten Vollkommenheit zu Einer Idee S. 393.

§. 178. Ideal der Vernunft — Gott. S. 394.

§. 179. Metaphysisch-theologische Probleme. S. 394 u. 395.

§. 180. Supernaturalism und Naturalism — verschiedene Modificationen derselben. S. 395 — 397.

§. 181. Allgemeine Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes. S. 397 — 400.

§. 182. Ontologischer Beweis. S. 400 — 402.

§. 183. Kosmologischer Beweis. S. 402—404.

§. 184. Physikotheologischer Beweis. S. 404. — 407.

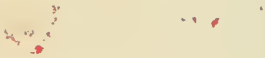
§. 185. Historischer Beweis. S. 407 — 410.

§. 186. Deism oder Theism — Atheism — Pantheism. S. 410 — 412.

§. 187. Eigenschaften Gottes — Anthropomorphism — Idololatrie. S. 413 — 415.

§. 188. Ursprüngliche und abgeleitete — natürliche und sittliche — innere und äußere Eigenschaften Gottes — Einheit (Monotheism und Polytheism) — Einfachheit u. s. w. S. 415—419.

§. 189. Werke Gottes — Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt — Fürsehung und Vorsehung S. 419 — 422.



B
3063
S5
Th.2

Krug, Wilhelm Traugott
System der theoretischen
Philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY